PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE

EXPÉRIMENTALE,

PAR

L. E. BAUTAIN,

CHANOINE HONORAIRE DE STRASBOURG, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE ET DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES, DOCTEUR EN THÉOLOGIE, EN MÉDECINE, ÈS LETTRES, ETC.

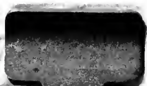
Tome deuxième.

STRASBOURG,
CHEZ DERIVAUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
[illegible]

PARIS,
CHEZ LAGNY FRÈRES, LIBRAIRES,
RUE BOURBON-LE-CHÂTEAU, 1.

M DCCC XXXIX.





PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.

PHILOSOPHIE.

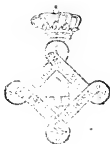
PSYCHOLOGIE

EXPÉRIMENTALE,

PAR

L. E. BAUTAIN,

CHANOINE HONORAIRE DE STRASBOURG, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE ET DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES, DOCTEUR EN THÉOLOGIE, EN MÉDECINE, ÈS LETTRES, ETC.



TOME DEUXIÈME.



STRASBOURG,

CHEZ DERIVAUX, LIBRAIRE ÉDITEUR, RUE DES HALLEBARDES, 23.

PARIS,

CHEZ LAGNY FRÈRES, LIBRAIRES, RUE BOURBON-LE-CHATEAU, 1.

M. DCCC. XXXIX.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.

PREMIÈRE PARTIE.

PSYCHOLOGIE INTELLECTUELLE.

CHAPITRE V.

De l'entendement, de l'imagination, de la mémoire.

§ 61.

Toutes les impressions faites par l'objet sur le sujet, distinctes en raison des qualités diverses de l'objet d'un côté, des sens et des organes multiples du sujet de l'autre, tendent à se réunir au foyer commun de la sensibilité de l'esprit, au *sensorium commune*. Là se fait la conception de l'objet, par laquelle il se reproduit dans le sujet, quand celui-ci est en disposition convenable pour recevoir son action et en être pénétré. La conception intellectuelle, aboutissant de toutes les fonctions des sens, est le point de départ de la connaissance. Elle s'opère sous les mêmes lois que la conception physique, et par conséquent elle suppose les mêmes conditions, savoir : 1° une forme qui conçoit ou une capacité qui reçoit en elle l'influence fécondante, en contient et en nourrit le produit ; 2° des germes aptes à être fécondés, et qui sont inhérents à la forme mère ; 3° un

agent fécondateur dont l'action porte la vie dans les germes et les excite au développement.

Le développement des facultés intellectuelles et la formation de la connaissance vont concurremment et s'expliquent l'un par l'autre. Nous venons d'examiner comment l'esprit fonctionne par les sens et au moyen de leurs organes. Les sensations et les perceptions, qui en proviennent, sont les matériaux de la connaissance, mais non la connaissance même. Il faut que ces matériaux soient mis en œuvre, combinés et ramenés à l'unité pour qu'il y ait, à proprement dire, connaissance de l'objet; car l'objet, qui existe en unité hors de nous, agit sur chacun des organes des sens par une qualité distincte. Son action pénètre en nous comme à travers un crible, si l'on peut ainsi parler, en sorte que les sensations et les perceptions qu'il produit, sont d'abord séparées, isolées, sans liaison l'une avec l'autre, jusqu'à ce que par un nouveau travail l'esprit les rassemble pour en former une unité intellectuelle, adéquate, sinon semblable, à l'unité physique de l'objet extérieur. C'est ce qui se fait au *sensorium* où toutes les impressions convergent. Là tous les rayons de l'objet qui traversent nos organes, sont ralliés en un foyer commun où se reproduit l'image, la représentation de la chose. C'est ce qu'on appelle la conception intellectuelle. Cette conception est la base ou la racine de la connaissance et de la science. C'est le *punctum saliens* du règne animal, duquel part l'organogénésie; c'est le germe de la graine d'où s'élancent la tige et la racine, et qui est le principe du développement; c'est le point salin de la cri-

stallisation. La pensée avec toutes ses opérations travaille sur ce fond, pour l'exploiter et en faire sortir par l'analyse ce qu'il renferme, comme nous voyons la nature par tous ses agents exciter au développement les germes fécondés, afin qu'il exposent à la lumière du jour les trésors de vie qu'ils contiennent. Nous ne pensons, en effet, que pour ouvrir nos conceptions, les développer, les étaler pour ainsi dire sous l'œil de l'esprit, jusque dans leurs plus petites parties et dans leurs rapports les plus éloignés; puis, par une opération inverse, nous ramassons, nous faisons rentrer les parties l'une dans l'autre et nous résumons le tout dans une seule vue d'ensemble, dans un signe, encore à l'instar de la nature qui recueille dans la semence tous les résultats du développement de la plante. La condition fondamentale pour bien connaître, pour bien savoir, est donc de bien concevoir et avant tout de bien sentir, puisque l'esprit ne connaît que ce qui fait impression sur lui. C'est par le *sens* et par la conception que pèchent la plupart des esprits, même ceux qui pensent avec le plus de vigueur; et c'est justement ce que l'éducation, l'instruction ni le travail ne peuvent donner, pas plus que la culture ne change la nature de la semence. L'art peut perfectionner ces dons de la nature, mais il ne les crée pas, et ici encore nous pouvons dire au génie, au talent: qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?

La manière dont s'accomplit la conception intellectuelle, va nous fournir une nouvelle preuve de cette profonde vérité qui domine notre enseignement, et qui est vraiment la clef de la science de l'homme et de la nature, savoir, que tous les êtres de l'univers sont régis par les mêmes lois,

lesquelles agissent constamment, sous des formes diverses, dans tous les mondes et dans tous les produits de la vie. La science de la vie doit donc être partout la même au fond, malgré les variétés de la forme; et la Psychologie et la Physiologie, envisagées de ce point de vue, reflètent l'une sur l'autre une lumière admirable.

§ 62.

La forme plastique, la capacité concevante de l'esprit humain est ce qu'on appelle l'*entendement*. L'unique fonction de l'entendement est de concevoir des images et des idées. Il est donc plus passif qu'actif dans la formation de la connaissance. Les opérations qu'on lui attribue gratuitement dans la plupart des logiques, comme le jugement, le raisonnement, la méthode, appartiennent à la raison et non à l'entendement. Il est le récipient de tout ce qui agit sur l'esprit. Il est comme une matrice spirituelle où sont implantés tous les germes de nos connaissances. C'est dans son sein qu'elles naissent, se développent et subsistent.

§ 63.

C'est à la psychologie pure ou transcendante qu'il appartient d'expliquer la généalogie de l'entendement, et ses rapports hiérarchiques avec les autres facultés. La psychologie expérimentale ne peut en

affirmer que ce que l'observation interne constate, savoir, que l'entendement est le miroir vivant de l'âme où vient se réfléchir tout ce qui l'affecte. C'est une sphère lumineuse au centre de laquelle siège l'âme, l'œil psychique, qui par son regard ou son rayon visuel trace lui-même les bornes de son monde. L'entendement est à l'âme ce que la circonférence est au point géométrique. Il en détermine le développement; il en circonscrit le rayonnement. La forme de l'entendement est donc celle d'un monde.

Il n'y a point de faculté de l'esprit humain qui ait été en général moins connue ou plus mal expliquée que l'entendement : on l'a presque toujours confondu avec la raison, avec l'esprit, avec l'intelligence, avec l'âme elle-même, et cependant il y a entre les choses que ces mots représentent, une différence très tranchée qu'une Psychologie exacte doit faire ressortir. Dans presque toutes les logiques usitées dans les écoles, on lit qu'il y a quatre opérations de l'entendement: l'idée, le jugement, le raisonnement et la méthode. Or de ces quatre opérations, si tant est que la méthode soit une opération et non une règle d'opération, une seule est propre à l'entendement: celle par laquelle sont conçues les images et les idées, la puissance de représenter en soi les choses qui existent au dehors. Les trois autres sont des manières d'agir de la pensée, et par conséquent dépendent de la faculté de penser, de la raison. Dans ce cas on prend l'entendement pour la raison.

Locke a fait un grand ouvrage intitulé: *Essai sur l'entendement humain;* il y traite *ex professo* la question de l'origine de la connaissance, et il explique à sa manière toutes les facultés de l'âme qui concourent à la former. Il est évident que l'entendement, pour lui, est l'âme elle-même, opérant par toutes ses puissances, par tous ses moyens. Aussi ne détermine-t-il nulle part ce qu'est l'entendement par rapport à l'âme. Leibnitz, en réponse au livre de Locke, a composé les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, où la même confusion se retrouve. Reid a écrit un traité en deux volumes, qui a pour titre: *Recherches sur l'entendement humain*, et il parle continuellement des facultés de l'entendement, comme s'il était tout l'homme. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, identifie à peu près l'entendement (*Verstand*) avec le jugement; c'est pour lui la faculté de juger par concept pur ou au moyen des catégories. Du reste il a parfaitement distingué cette puissance, inhérente à l'esprit, de ramener à l'unité de sa forme toutes les intuitions de l'expérience, pour les réduire en une conception représentative, pour les rendre *compréhensibles*. La faculté de représentation, *Vorstellungs-Vermögen*, comme disent les philosophes allemands, est ce qui répond le mieux, au moins pour la partie imaginative, à ce que nous devons comprendre par le mot *entendement*. Nous allons essayer de déterminer plus exactement ce qu'est l'entendement, tel qu'il se manifeste dans l'expérience et autant que nous pouvons le connaître par l'observation interne.

Les objets que nous avons vus, connus, se reproduisent en nous par leur image, même quand ils ne frappent plus

nos sens, et quelquefois bien longtemps après qu'ils les ont affectés. Ces représentations des choses existent donc dans notre esprit, et nous avons jusqu'à un certain point la faculté de les reproduire, pour en faire l'objet d'une considération nouvelle. C'est seulement de cette manière que nous pouvons penser sur les choses que nous avons vues; car on ne pense point au moment même où l'on sent et voit : on pense après coup, et l'opération de l'esprit s'applique à l'image de l'objet et non à l'objet même. Il y a donc en nous une certaine capacité, qui étant impressionnée par l'action des objets extérieurs, et surtout par la lumière qu'ils rayonnent ou réfléchissent, a la propriété d'en former une image et de la reproduire même en leur absence. Or ce qui a la puissance de former et de reproduire ainsi l'image d'un objet, au moyen des rayons lumineux modifiés d'une certaine manière, s'appelle un *miroir*. Nous pouvons donc affirmer que l'entendement, qui produit cet effet, est le miroir de l'âme; c'est-à-dire ce par quoi elle peut représenter en elle, dans sa sphère, les images des choses qui existent hors d'elle. Mais ce miroir est spirituel et vivant, et comme tel il a un pouvoir que n'ont pas les miroirs matériels, c'est de reproduire l'image, même quand l'objet n'agit plus sur les sens, sinon à volonté et de prime abord, au moins quand il y est excité par une impression ou une perception analogues à l'objet. Quand donc nous disons que l'entendement est le miroir de l'âme, nous n'entendons nullement faire une comparaison ou parler métaphoriquement; nous énonçons un fait positivement constaté par l'observation psychologique et par l'expérience interne.

Si maintenant nous voulions ajouter des figures à cette constatation du fait, nous pourrions dire avec Locke que l'entendement ressemble à la chambre obscure des physiciens, dans laquelle, au moyen d'un certain arrangement de verres qui modifient les rayons lumineux, les images des choses extérieures viennent se peindre sur un plan avec tous leurs rapports. Il est même probable que la conception de cet appareil a été suggérée, comme toutes les inventions de l'homme, par la nature à celui qui l'a inventé et qui en aura pris le modèle dans l'admirable organisation de l'œil, ou peut être même dans la constitution de l'imagination. Ce qui est sûr, c'est que longtemps avant que les physiciens n'eussent fait une chambre obscure, Platon l'avait déjà vue dans l'entendement humain. Do là sa fameuse caverne où la plupart des hommes sont enchaînés, le visage tourné vers le fond. Là ils regardent les images des choses véritables, existant dans une région supérieure et qui en passant entre le foyer de la lumière et l'ouverture de la caverne, projettent leurs ombres sur un plan obscur. C'est l'homme considérant dans son entendement les types des objets qu'il a conçus, à la suite des sensations et des perceptions sensibles.

Mais ce n'est pas tout. Cet admirable miroir n'a pas seulement la propriété de réfléchir les choses extérieures qui affectent les sens; il peut encore représenter en images les impressions qui lui arrivent du dedans, impressions spirituelles, psychiques, partant de l'intelligence et de l'âme, et qui viennent s'épanouir pour ainsi dire et prendre forme dans ce miroir magique. Par ce moyen notre esprit, habitué dès le bas âge à comprendre les choses en

images et par des formes sensibles, parvient à s'objectiver à lui-même, à peindre tout ce qui se passe en lui, ses pensées les plus abstraites, ses idées les plus subtiles, ses sentiments les plus profonds. C'est par l'entendement et dans son miroir que s'opère cette transformation merveilleuse, qui donne à la pensée, à l'idée, au sentiment, un corps, une couleur, un vêtement. Là se trouve l'origine de la poésie, de l'art, même de la science en tant que doctrine, c'est-à-dire de la manifestation de l'idée ou du sentiment par la forme; car, sous ce rapport, la science et l'art sont identiques et ne diffèrent que par le but et les moyens.

L'entendement, comme la raison, comme l'homme lui-même, est donc double; il a un double caractère, une double fonction, la même au fond, mais s'exerçant de deux manières à cause des deux mondes avec lesquels il est en communication. C'est un miroir à deux faces; l'une convexe, tournée vers le monde extérieur, reçoit les impressions sensibles et reproduit les images des objets, et dans ce cas, par les conceptions qu'il en forme, on peut dire qu'il spiritualise la matière, idéalise le concret; l'autre concave, tournée au dedans vers la nature psychique et intelligente, reçoit les impressions des choses qui y correspondent, et nous les faisant concevoir en images, sensualise le spirituel et matérialise jusqu'à un certain point l'idéal. C'est par ces deux opérations que l'homme, placé entre le ciel et la terre, comme un moyen terme qui tient de l'un et de l'autre, peut accomplir la mission qu'il a reçue, de les unir, de les réconcilier, de les harmoniser.

D'après cela on peut distinguer deux espèces d'entendement: l'entendement physique, en tant qu'il est en commerce avec le monde physique et qu'il réfléchit les choses matérielles; l'entendement psychique, en tant qu'il est tourné vers le monde intelligible et divin, et qu'il est employé à reproduire en images, en symboles, les choses de l'âme et de l'intelligence, les idéaux, les sentiments et les idées. Dans l'un et l'autre cas, il ne peut rien sans une lumière qui l'éclaire, comme le miroir ne forme point d'images, si les rayons lumineux ne l'atteignent. Il y a pour lui deux lumières, puisqu'il est en relation avec deux mondes, la lumière physique et la lumière spirituelle, la lumière de la terre et celle du ciel; et bien que ces deux lumières soient distinctes, comme les sphères qu'elles éclairent, cependant elles tendent toujours à se fondre dans l'entendement et ses produits; elles se pénètrent sans cesse, comme les deux esprits qui constituent l'esprit humain. En effet, l'âme est pour beaucoup dans les conceptions des choses sensibles, dans les images du monde extérieur, puisqu'après tout c'est elle qui voit par les sens, conçoit par l'entendement, et ajoute ainsi sa vie, son regard, sa lumière, à la lumière extérieure qui colore les images. C'est ce qui les rend souvent plus vives, plus belles que la réalité, par la teinte idéale que l'âme donne toujours à ce en quoi elle se mêle. De l'autre côté, quand l'entendement représente en images des choses métaphysiques, par cela qu'il les revêt de couleurs, de figures, de formes sensibles, la lumière physique y a sa part, et les symboles seront d'autant plus éclatants, que les sens sont plus impressionnables, et le monde, avec lequel ils sont en

rapport, plus vivant et plus beau. Voilà pourquoi le climat et la nature extérieure ont une si grande influence sur le poëte et sur l'artiste.

§ 64.

L'âme fécondée par la lumière rayonne et se pose substantiellement hors d'elle par son regard ou par l'intelligence, sa manifestation primitive, sa première puissance. L'entendement, circonscrivant l'intelligence, ou englobant son rayonnement comme la circonférence englobe le cercle, constitue donc une capacité spirituelle qui renferme en elle *à priori* toutes les formes générales et particulières, bases de nos conceptions, ou autrement les germes de toute science et de toute connaissance. Ici se trouve la solution de la fameuse question des *idées innées*, agitée si infructueusement dans les écoles des derniers siècles, faute d'une Psychologie exacte. Il n'y a pas plus d'idée innée dans l'entendement humain, qu'il n'y a d'homme inné dans le sein de la femme; mais d'un côté comme de l'autre, sont des germes qui attendent la fécondation pour prendre vie et se développer. Ici encore est la source des jugements synthétiques *à priori*, comme les axiomes rationnels, les définitions mathématiques, et ces affirmations transcendantes, qui sont marquées tout d'a-

bord du caractère de l'universel, de l'infini, de l'absolu.

La seconde condition, pour que la conception soit possible, est la préexistence des germes dans la forme maternelle; car tout ce qui a vie sort d'un germe, vide, immobile ou mort avant la fécondation, et qui ne s'anime et ne se développe que par elle. Les germes du règne végétal sont dans l'ovaire de la fleur; ceux du règne animal dans l'organe de la femelle; et le règne minéral paraît être comme une coagulation de germes, ou d'existences embryonnées, qui attendent une espèce de libération, de déchaînement, pour passer à la manifestation de la vie. Il y a dans chaque molécule minérale quelque chose qui est tout à fait analogue au germe, savoir, la base alcaline, qui ne peut constituer un sel ou une existence minérale complète, que si elle est saturée par un acide, unie à un esprit qui lui convienne. Cette loi générale du développement vital doit s'appliquer à tout ce qui naît dans l'ordre spirituel, par conséquent aux conceptions intellectuelles. Elles partent toutes d'un germe, inhérent à l'entendement qui est la matrice de l'esprit; et de même que dans l'ordre physique les germes de la mère et la semence du père sont un extrait de leur substance, une quintessence de leur sang et ainsi une image de leur nature et de leur organisation; ainsi le germe intellectuel est comme un extrait de l'esprit humain, une quintessence de sa nature, une image ou un représentant de l'âme elle-même. Tout ce qui est dans l'âme, tout ce qui est de l'essence de

l'esprit doit donc s'y trouver virtuellement, par conséquent la forme pure de l'âme, son caractère d'unité, de simplicité, d'universalité, par quoi elle est l'image de l'infini, la ressemblance de son auteur. Bien plus l'âme elle-même n'est qu'un germe divin qui attend et attire la fécondation de son Principe, et si elle n'était en rapport qu'avec Dieu, elle ne concevrait qu'une seule idée, l'idée de Dieu, l'idée de l'infini; comme elle n'aurait qu'un désir, qu'une affection, l'amour de Celui dont elle est. Mais quand elle entre en rapport par son regard avec les choses multiples et finies, la lumière des créatures la féconde, non dans son fond où Dieu seul pénètre comme dans le saint des saints, mais dans ses puissances, dans sa forme, dans son entendement, et dans chaque particule de la semence lumineuse dont il est rempli. Car l'âme, en se déployant, rayonne une lumière qui lui est propre, et chaque point de cette lumière est une image du foyer dont elle émane, et peut devenir à son tour un centre de vie, quand la fécondation vient l'animer et le développer.

Chaque conception renferme donc deux éléments, l'élément subjectif qui vient du germe et l'élément objectif apporté par le fécondateur. Le premier est *à priori*, puisqu'il existe avant toute expérience, bien qu'il ne puisse se manifester que dans l'expérience. Le second est *à posteriori*, puisqu'il vient à la suite de la fécondation. C'est pourquoi, par la formation des conceptions dans notre entendement, nous avons le sens intime et nous pouvons acquérir la conscience de deux ordres de choses très divers, qui font les deux parties distinctes de la connaissance humaine: 1° La connaissance pure ou *à priori* qui

s'affirme par des jugements synthétiques *à priori*, par des propositions apodictiques, posées à l'occasion des faits, mais non fondées sur les faits et n'en tenant point leur valeur. Elle résulte de la conscience acquise par la réflexion des formes pures et générales du développement de la vie et des lois qui y président, en tant que ces formes et ces lois sont inhérentes à notre âme, à nos facultés, à notre entendement, et par conséquent à tous les germes qui s'y développent. Ces formes et ces lois étant universelles, s'appliquent aux cas particuliers de toutes les sphères, de tous les règnes, et c'est pourquoi les propositions qui les énoncent, axiomatiques, dogmatiques, sans restriction, portent avec elles leur évidence, leur force, et sont immédiatement reçues par le sens commun de tous les hommes, par la raison et l'intelligence de chacun. Les nier ou seulement les contester, c'est mettre en question la raison humaine, c'est lui ôter tout moyen de s'exercer et de rien prouver. La science de ces formes et de ces lois universelles est la *mathématique:* la géométrie, science de la forme et de ses rapports; l'arithmétique, science du développement de la forme ou de la loi de son mouvement et de sa progression. C'est à la nature de leur objet que ces sciences doivent leur rigueur, leur nécessité, leur universalité, tant qu'elles restent mathématiques pures. Leurs définitions premières sont les expressions les plus simples des choses dont elles traitent; leurs axiomes formulent les lois considérées d'une manière abstraite. Elles s'appliquent à toute génération, à toute existence du ciel et de la terre, mais seulement quant à la forme et à la loi. Aussi tout ce qui existe peut-il s'exprimer géométriquement ou par

les nombres, et c'est pourquoi il est dit que Dieu a fait chaque chose avec poids, mesure et nombre. Les mathématiques sont donc une doctrine toute subjective, en ce sens qu'elles sont la science de la subjectivité même des choses, ou de leur développement interne, en tant qu'il dépend de la plastique du sujet ou du germe. Voilà pourquoi leurs résultats sont indépendants de l'expérience et des faits; car quel que soit le multiple ou la matière du fait, les formes pures et les lois resteront toujours les mêmes, et il n'y aura de changé que les phénomènes, les circonstances du dehors ou la partie objective et réelle de la vie: la partie idéale est immuable.

Mais il en va autrement, quand les mathématiques descendent à l'application ou dans l'expérience, c'est-à-dire, lorsqu'à la forme pure et abstraite s'ajoute le concret, l'individuel du fait, la réalité de l'objet extérieur qui féconde le germe et lui impose son esprit et sa vie. Alors la conception qui en provient donne naissance à la seconde espèce de connaissance, à la connaissance *à posteriori* ou expérimentale. Celle-ci est nécessairement mixte, complexe, relative, conditionnelle, et la doctrine qui en sortira, identique au fond à toutes les autres par sa partie pure ou mathématique, deviendra distincte, spéciale, particulière, en raison de la nature de l'objet, de sa dignité, de son influence et de son rapport avec le sujet. Or l'âme humaine ne peut entrer en rapport qu'avec trois sortes d'objets: Dieu son principe, les créatures intelligentes et la nature physique. Donc trois sciences *à posteriori*, ou une triple division de la science une, considérée selon son objet; la science divine dont l'idée de Dieu est la base; la science

intelligible ou philosophique dont l'unité, exprimée par la variété, est le fondement; la science physique, dont l'idée-principe est la force manifestée en multiplicité. Dans chacune de ces trois sciences et dans leurs sous-divisions il y a une partie pure, *à priori* ou transcendante, et une partie de faits, *à posteriori* ou historique. La première s'établit en propositions dogmatiques, axiomatiques, catégoriques; elle est partout au-dessus de la discussion; c'est elle, au contraire, qui fournit les principes au raisonnement; c'est l'idéal ou la perfection absolue en toutes choses. De là les jugements nécessaires *à priori* du théologien, du philosophe, de l'artiste, du physicien; de là les dogmes, les définitions premières, les axiomes, les aphorismes, les règles supérieures de l'art. La seconde se compose de propositions générales ou particulières, produits de l'observation et de l'abstraction, plus ou moins probables et toujours sujettes à la critique, à la contestation, parce qu'elles reposent sur des données sensibles ou d'expérience. Elles énoncent ce qui résulte de l'action de l'objet sur le sujet, ou l'histoire du développement réel et concret, toujours variable en raison de la nature de l'objet et de ses rapports avec le sujet.

Ces considérations étant admises, la question des idées innées, telle qu'on l'a posée dans les écoles modernes, n'en est plus une, ou elle se réduit à celle-ci : les germes de nos conceptions préexistent-ils dans notre entendement? La négative étant impossible, à moins de nier la loi universelle de la génération ou son application à l'ordre intellectuel, ce qui serait renoncer à toute philosophie sérieuse de la nature et de l'homme, il s'agit uniquement

de constater par l'observation comment le germe de telle idée est fécondé dans l'entendement humain pour produire telle connaissance, telle science, de même que si vous voulez connaître la vie d'une plante ou d'un animal, il faut l'observer dans toutes les périodes de son développement. Ce n'est donc plus qu'une question historique. Ainsi on n'a plus à décider entre des hypothèses contradictoires, dont l'une, celle d'Aristote, fait de l'entendement une table rase, sur laquelle les objets impriment leurs espèces ou images, sortes de simulacres volatils qui se détacheraient de la surface des substances, pour se fixer dans notre esprit par les sens, comme l'empreinte d'un cachet sur la cire: dont l'autre place gratuitement dans l'entendement un dépôt d'idées toutes formées, ou, comme on dit communément, gravées dans notre âme, qui se manifesteraient successivement par l'expérience, telles que l'idée de la divinité, les idées du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du vrai et du faux, du beau et du laid, toutes les définitions premières ou premiers principes, toutes les données du sens commun. Il n'y a primitivement dans l'esprit humain que les germes ou les formes pures de ces idées, capacités vides d'abord et qui le resteraient éternellement, si l'objet qui leur correspond ne venait les féconder et les développer. Ces germes ne deviennent des idées que par cette fécondation, et les idées sont plus vivantes, plus brillantes et plus larges dans l'entendement, à mesure que l'âme est plus en rapport avec l'objet, qu'elle est plus pénétrée de sa lumière, de sa chaleur et de sa vie. L'enfant qui porte en lui le germe de l'idée de Dieu, ne la concevrait jamais, et n'aurait, par conséquent ni foi en Dieu,

ni sentiment de Dieu, si l'influence divine n'agissait sur son âme: et plus cette action sera directe, immédiate, profonde, plus, s'il réagit, il croira en Dieu; plus il le connaîtra et l'aimera. Chaque homme a en lui le germe de l'idée de la vérité, par conséquent le besoin de la vérité, et cependant si une parole de vérité n'agit sur son esprit, si l'instruction n'en excite en lui le goût et la faim, il l'ignorera complétement, ne vivant que de la vie animale, sans développement intellectuel et sans science. Nous apportons tous en naissant les germes des idées du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et néanmoins si une parole d'autorité ne pose la loi devant nous et en nous, si l'enseignement moral ne vient pas nous apprendre à discerner les caractères opposés des actions humaines, le germe restera stérile, l'idée ne se formera pas, et nous serons comme l'animal, *sicut equus et mulus quibus non est intellectus,* dit le prophète, appelant bien ce qui agrée à nos appétits et mal ce qui les gêne. Enfin le germe de l'idée du beau est dans chacun; et cependant combien peu conçoivent l'idéal de la beauté! C'est que la plupart ne voient dans la nature extérieure que ce qui se rapporte à leurs besoins grossiers, à leurs instincts, à leurs sensations. Ils manquent d'une parole intelligente qui ouvre en eux le sens du beau, et leur apprenne à voir la nature d'une autre manière et sous une autre face, en les mettant en rapport avec ce qu'il y a de beau en elle, afin qu'ils deviennent capables d'en recevoir et d'en sentir l'influence.

§ 65.

De même que l'homme physique doit son existence individuelle à la fécondation et au développement du germe où il était en puissance dans le sein de sa mère, ainsi tous les germes spirituels, qu'il porte dans son entendement, ont besoin d'être actionnés pour entrer en développement, en existence déterminée. L'agent fécondateur de ce germe est supérieur ou inférieur à l'homme. L'agent inférieur est la lumière physique qui investit les objets sensibles, et agit sur l'entendement au moyen de ces objets, de nos sens et de leurs organes. L'agent supérieur est la lumière intelligible, qui investit les êtres spirituels, et pénètre dans l'entendement par la voie de l'intelligence. Dans l'un et l'autre cas, c'est toujours la lumière, envoyée par les objets ou enveloppée dans la parole, qui féconde les germes intellectuels dans l'homme; car toute conception, toute image, toute idée, et par conséquent toute notion, connaissance et science partent originairement de la vision.

La troisième condition de la conception est une action fécondatrice. Or dans l'ordre intellectuel et moral comme dans l'ordre physique, partout, c'est la lumière qui féconde; car c'est par l'éternelle Lumière, par le Verbe de

de Dieu, que tout a été fait et que tout est conservé. La lumière parvient à l'esprit par différentes voies. Celle qui arrive à l'entendement au moyen des sens est appelée physique ou sensible, parce qu'elle tombe sous l'aperception de l'œil organique; elle engendre en nous les types ou les images des choses extérieures. Nous avons montré précédemment comment le sens de la vue contribue le plus à la formation des conceptions sensibles. L'esprit reçoit une autre lumière, physiquement imperceptible, et qui cependant l'éclaire, l'illumine dans son intérieur et y engendre des conceptions très différentes des premières, des conceptions purement intellectuelles, à savoir, des idées universelles ou des notions générales. Cette lumière peut être appelée lumière spirituelle, intelligible, parce qu'elle est perçue par l'esprit, par l'intelligence. Elle parvient à l'esprit de deux manières, directement ou indirectement. Elle arrive directement, quand elle n'emploie pas d'intermédiaire sensible ou humain, comme dans les illuminations, dans les inspirations supérieures. De là les hautes conceptions ou les *idées* du génie, par lesquelles il devient fécond, puis générateur; car le propre du génie, comme son nom l'indique, est d'engendrer, et il ne peut engendrer qu'après avoir conçu, c'est-à-dire qu'il ne peut transmettre que ce qu'il a reçu, comme dans la génération physique, le père communique la vie qui lui est donnée. Aussi les hommes de génie sont-ils vraiment les pères de l'humanité dans l'ordre de la science et de la connaissance. Cela est encore plus vrai du prophète, de l'apôtre, de celui qui parle au nom et en place de Dieu, dont l'esprit pénètre son esprit, dont l'éternelle lumière, éclairant son in-

telligence, y produit des conceptions sublimes qui tiennent du ciel et de la terre, et qu'il est obligé d'exprimer à la manière de l'homme pour l'instruction des hommes.

La seconde voie est celle de la parole humaine, qui est toujours médiate, comme expression de ce qui a été vu directement par celui qui parle et enseigne. La parole orale ou écrite n'est qu'un moyen de communiquer la lumière, de faire voir et concevoir dans et par la lumière. Aussi la première qualité du langage, du style, est la clarté; et le but de l'enseignement est de produire l'évidence dans les esprits, en y faisant pénétrer la lumière. On ne parle que pour manifester, que pour mettre au jour ce qui était dans les ténèbres, et toute manifestation est lumière (S. Paul, Éph. V. 13). La parole n'a donc de vertu que par la lumière qu'elle renferme, et celle-ci s'introduit dans l'esprit par le véhicule du son et à travers l'ouïe. L'ouïe devient dans ce cas l'organe extérieur de la conception spirituelle. Le disciple conçoit sous l'action fécondante de la parole du maître, et l'instruction ne lui profite que s'il a conçu. Ainsi se fait la propagation de la vérité dans le monde intellectuel, comme la propagation de la vie dans le monde physique, par voie de génération. Il y a une paternité et une filiation selon l'esprit, comme il y a une paternité et une filiation selon la chair et par le sang. C'est ce qui donne un caractère sacré à celui qui instruit, à quelque degré que ce soit, si sa parole est vivante, féconde, vraiment paternelle ou génératrice; car alors il est un délégué de Celui dont toute paternité dérive dans le ciel et sur la terre (Éph., III, 15), pour transmettre la vie spirituelle et la multiplier dans les âmes, comme les pères naturels



sont des canaux par où la source de la vie s'épanche dans le temps, et se répand dans le monde.

§ 66.

L'âme, ou l'œil intérieur de l'homme, en aspect avec la lumière et touché par son rayon, soit à travers les organes des sens, soit au moyen de l'intelligence, réagit et rayonne vers la lumière et vers l'objet qui l'envoie. De cette action et réaction résulte une pénétration mutuelle. Les deux rayons se croisent, et par leur identification se produit le type de l'objet vers lequel l'âme a dirigé son regard. Ce type, conçu et posé dans l'entendement, vit, se nourrit et se développe dans son monde comme le fœtus dans le sein maternel, en vertu de la force plastique inhérente à tout germe et à la forme qui le porte en elle.

La conception spirituelle s'opère d'après la même loi que la conception physique; la différence n'est que dans les formes. Quelle que soit la nature du sujet et de l'objet, sensible ou intelligible, il faut nécessairement qu'ils entrent dans un rapport intime; il faut que leurs rayons se pénètrent et s'identifient instantanément, afin de constituer un troisième terme qui les reproduise l'un et l'autre, et qui soit en raison composée de ses deux facteurs, comme le produit de la multiplication est le résultat de toutes les

unités du multiplicande, pénétrées par celles du multiplicateur. Dans toute génération chacun des deux termes qui y concourent, coopère avec toutes ses puissances, avec tous les éléments de son existence, et c'est pourquoi se retrouvent dans le produit commun les traces et comme l'effigie des deux, combinées, fondues ensemble avec la prédominance de l'un ou de l'autre. Dans la conception intellectuelle, l'objet agit par son rayonnement : rayonnement de lumière physique, si c'est une chose sensible; rayonnement de lumière spirituelle, si c'est un objet intelligible; rayonnement sonore, pluie de paroles ou rosée d'éloquence, si la fécondation doit se faire par le langage. Dans ces rayonnements divers, il y a toujours un rayon principal, un rayon recteur qui en fait l'axe, et qui allant directement au foyer même de l'entendement, sans être ni réfléchi ni réfracté parce qu'il tombe perpendiculairement, perce, pénètre, porte la vie, féconde. Mais l'action de l'objet n'est puissante, efficace, qu'autant que le sujet y correspond, que s'il est en aspect avec l'objet, et que par une réaction analogue, il se met effectivement en conjonction avec lui. C'est ce qui arrive par la direction du regard de l'âme; que ce regard se porte au dehors, par l'œil organique, pour se poser dans l'objet qui le pénètre, qu'il s'élance avec ardeur par l'intelligence vers l'idéal qui le touche et l'illumine, ou bien qu'il réagisse par l'ouïe vers la parole, que l'esprit absorbe avec amour. On peut donc dire en toute vérité que l'homme est la *mère* de ses idées, puisqu'il les conçoit toujours sous une influence génératrice, et il ne devient père spirituellement ou n'engendre à son tour par l'esprit, que s'il émet par la parole

ce qu'il a conçu, et porte ainsi par l'expression de l'idée dans l'entendement d'un autre la lumière qui l'a éclairé, la vie intellectuelle qui l'a pénétré lui-même.

Du reste, ici comme dans l'ordre physique, les voies, les moyens et les moments de la conception ont toujours quelque chose de mystérieux. Elle s'accomplit souvent à l'instant où l'on s'y attend le moins, quand l'esprit n'y paraissait nullement préparé, et elle ne se fait point quand on le désire le plus, quand on y tend de toute la force de la volonté. L'homme de génie découvre quelquefois à l'improviste une vérité qu'il a vainement poursuivie par la plus ardente, par la plus persévérante méditation; d'autres fois c'est une chose à laquelle il n'avait jamais pensé, qui se montre à lui toute éclatante de lumière et d'évidence. Il la conçoit en idée sous l'action de cette lumière qui l'investit, et cette *idée* devient un *principe,* dont lui ou d'autres déduiront plus tard de nombreuses conséquences et de riches applications. On dit qu'il a découvert par hasard, parce qu'on ne voit pas les agents supérieurs qui y ont concouru, ni la lumière qui a fécondé son esprit.

L'artiste est saisi soudainement par l'inspiration; il est pénétré, subjugué, ravi par une puissance supérieure; c'est dans ces moments sublimes, dont il n'est pas le maître, qu'il reçoit la vie et conçoit sous l'influence de l'idéal ce qu'il doit réaliser par les moyens de son art. Son génie, sa muse, son inspiration de quelque nom qu'on veuille l'appeler, lui vient d'en haut.

Vous entendez un homme éloquent, ministre de la parole sacrée, philosophe, orateur politique, avocat, maître

d'école si vous voulez, peu importe le degré ou la forme, pourvu que sa parole soit chaude, vivante, pleine de lumière et d'intelligence ou pleine de sentiment et d'âme, et tout à coup vous vous sentez dominé, pénétré, remué; quelque chose est entré en vous qui a illuminé votre esprit ou touché votre cœur. Vous réagissez instinctivement, sans réflexion, presque sans conscience vers cette parole qui vous attire et vous charme; le rayon de la vérité vous atteint au milieu des flots de lumière dont elle vous inonde. Le germe d'une idée nouvelle est fécondé dans votre entendement; vous avez conçu. Tout cela se fait souvent si rapidement, avec un entraînement si vif, que l'esprit n'en sait rien ou au moins n'en conserve point le souvenir, emporté qu'il est aussitôt par d'autres occupations et d'autres soins. Plus tard seulement, quand le germe commence à se développer, à s'organiser et à faire sa forme dans l'entendement, la conception devenant manifeste, attire à elle comme en un centre, l'attention, le travail de toutes les forces de l'esprit, jusqu'à ce que l'idée soit mûre pour se produire dans le monde de la lumière, par la parole ou par tout autre moyen d'expression.

§ 67.

Comme l'entendement ne connaît que deux agents fécondateurs, il ne peut y avoir en lui que deux espèces de conceptions: les unes provenant de la lumière physique, émise ou réfléchie par les objets sensibles, ce sont les *images;* les autres provenant

de la lumière intelligible, engendrant dans l'entendement les types de l'universel et du nécessaire, ce sont les *idées* qui correspondent aux idéaux.

Ces deux espèces de conceptions sont aussi différentes entre elles que les objets qui les produisent. Cependant dans la langue ordinaire et dans la plupart des ouvrages de philosophie on les prend sans cesse l'une pour l'autre, on les appelle en général du nom d'*idée*. Cet abus de mots, qui a sa source dans une confusion de choses, conduit à de graves erreurs, et rend impossible la solution de la grande question de l'origine de la connaissance. On le doit à l'école sensualiste, qui ne voyant hors de l'homme que matière, en l'homme que sens et sensation, a dû rapporter toute idée à un objet matériel, et l'expliquer par la sensation. Il n'y a pour elle qu'une source de la connaissance, et tout ce qu'on appelle universel, nécessaire, absolu, n'est qu'abstraction, produit de la raison qui généralise ou transforme le concret en abstrait: explication superficielle qui ne tient pas devant une psychologie sérieuse, puisque l'observation interne constate qu'il y a en nous des conceptions universelles dès leur origine, et qui se présentent tout d'abord avec le caractère de l'infini et du nécessaire. Telle l'idée de l'Être, source de toute science, l'idée du souverain bien, de la perfection, de l'amour pur ou de la charité universelle, de la justice absolue, principe de la morale, de la vérité éternelle, de la beauté suprême, etc. Ces idées ne peuvent venir par les sens qui ne perçoivent que du fini, du particulier, du

contingent; et s'il n'y a que du fini dans les perceptions sensibles, comment la raison pourrait-elle en abstraire ou en extraire l'infini? Elles se forment donc par une autre voie; elles sont produites par d'autres objets qui n'agissent point sur les sens, mais dont la lumière et l'influenee pénètrent en nous par l'intelligence. Or, si des images qui existent dans notre entendement, nous eoncluons l'existence des objets extérieurs qui les produisent, pourquoi les idées ne nous conduiraient-elles pas à la même conelusion? Elles ont nécessairement leurs causes hors de nous comme les images, et par conséquent l'existence spirituelle des idéaux ou des êtres intelligibles est tout aussi fondée en raison que celle des corps ou des êtres sensibles.

Du reste, d'un côté eomme de l'autre, la eonvietion de l'existenee n'est pas le fruit d'une eonelusion de la raison. Elle accompagne nécessairement la pereeption soit sensible, soit intelligible, et elle éehappe à toutes les preuves rationnelles. Celui qui a vu une fois par le regard de l'intelligence l'idéal du bien, du vrai ou du beau, et qui en a senti l'aetion, eroit à l'existence d'un Bien absolu, d'une Vérité universelle, d'une Beauté suprême, autant qu'à sa propre existenee, autant qu'à l'existence des choses de ce monde, plus même; car les idéaux lui apparaissent avec toute la splendeur de la perfeetion, avec toutes les marques de l'infini, comme impérissables, éternels, immuables, comme ne pouvant pas ne pas être, tandis que les ehoses sensibles sont phénoménales, contingentes, passagères. C'est de l'existence bien constatée des *idées* que la raison a tiré le plus fort argument pour l'existence de Dieu, l'argument ontologique et psychologique à la fois. L'homme a l'idée

de l'infini; cette idée ne peut lui venir ni des sens, ni par abstraction, ni de lui-même, puisqu'il est un être fini. Comme fait, elle doit avoir sa cause; sa cause n'est point en nous, n'est point nous, donc elle existe hors de nous, et au-dessus de tous les êtres finis; donc il y a un être infini qui produit en nous l'idée de l'infini; donc Dieu existe, et il est en rapport avec nous, puisque son idée est en nous. Tout le système établi dans les méditations de Descartes, en ce qui concerne l'existence de Dieu et du monde, repose sur ce raisonnement, qui du reste avait déjà été développé dans le *Monologium* de S. Anselme.

Dans le dernier siècle, il s'est engagé une discussion assez vive entre quelques philosophes, au sujet des images provenant de la perception externe. L'école Écossaise, représentée par le docteur Reid, a attaqué fortement ce qu'elle a appelé la *théorie des idées* (elle aurait dû dire des images), établie par Locke et poussée ensuite à ses dernières conséquences par Hume, dans la vue de justifier le scepticisme. Hume disait: d'après Locke, nous ne voyons pas les objets eux-mêmes, mais seulement les idées ou images formées en nous; or les sensations que les objets nous font éprouver, ne peuvent en aucune manière leur ressembler; donc nous n'avons aucun motif de conclure de l'idée à l'objet, et ainsi nous ne pouvons réellement connaître et affirmer que ce qui est en nous ou nos propres modifications. Donc, concluait-il, l'homme ne pouvant juger que ce qu'il connaît et ne connaissant que ce qu'il sent, il n'existe en effet pour lui ni corps, ni esprits, ni âmes, ni substances, ni causes, mais seulement des phénomènes et des sensations. Reid a pris à cœur dans tous

ses ouvrages de combattre cette conclusion de Hume, et il a cru la ruiner par la base en niant le principe, à savoir, l'existence de l'idée ou de l'image dans la perception externe. Il a soutenu que cette image n'existe pas dans la réalité, que c'est une hypothèse inventée par les philosophes pour expliquer la formation de la connaissance sensible, et qui, loin de l'expliquer, en avait au contraire compromis la certitude, en fournissant au scepticisme son plus spécieux argument. Reid affirma que l'objet est perçu directement, sans l'intermédiaire d'aucune image, et il en appela, pour prouver cette assertion, au consentement de tous les hommes, qui croient voir la chose elle-même et non sa représentation.

L'école Écossaise, et en France ceux qui l'ont prise pour maîtresse et pour règle, ont adopté cette décision; ils l'ont même prônée comme une découverte, et on a fait à Reid une grande gloire d'avoir réfuté complétement le scepticisme de Hume en renversant la théorie Lockienne des idées. Il y a eu beaucoup de légèreté et peu de sens philosophique dans ces assertions. Reid n'avait rien découvert de nouveau; il avait tout simplement posé en fait de sens commun, en premier principe, comme il dit, la croyance de tous les hommes à l'existence du monde extérieur. Quant à l'explication du fait, ce qui eût été vraiment une œuvre philosophique, il n'en donna aucune, pas plus que ses successeurs. Il a dit superficiellement ce que Kant a exposé d'une manière profonde, savoir que, quand nous percevons par les sens les qualités des choses, les phénomènes, notre esprit est invinciblement porté par les lois de la substance et de la causalité qui lui sont inhérentes, à ad-

mettre qu'il y a sous ces qualités une substance analogue à leur nature, et dans cette substance une puissance de produire tel effet, de nous affecter de telle manière. A quoi on a répondu, et cette objection bat en ruine la doctrine d'Écosse comme celle de Kœnigsberg, d'abord que la perception sensible est un pur phénomène, une apparence qui dépend du sujet, de l'objet et de leur rapport; puis, que les lois et les catégories de l'entendement, en vertu desquelles nous affirmons la substance et la causalité externe, étant propres au sujet, n'ont en effet qu'une portée subjective, et ainsi point de valeur pour établir l'objectif ou l'extériorité. La solution de Reid aboutit donc au même résultat que celle de Kant; le subjectivisme et le scepticisme qu'ils ont voulu réfuter l'un et l'autre, se sont trouvés confirmés par leurs attaques. Ces derniers efforts du rationalisme et du sens commun dans la question de l'extériorité, prouvent par leur impuissance qu'il y a des choses que l'homme ne peut pas plus établir que réfuter par sa raison, savoir, les principes mêmes de la raison; en sorte qu'elle tourne perpétuellement sur elle-même, sans point de départ et sans terme, quand elle veut se les démontrer. La philosophie rationnelle s'est vainement agitée de tout temps dans ce cercle vicieux, et on ne peut l'éviter ou en sortir que par le procédé transcendental décrit plus haut, procédé enseigné à l'homme dès l'origine par son Auteur, qui s'est fait connaître avec toute certitude, au moyen de sa lumière et de sa parole.

§ 68.

La force plastique inhérente à l'entendement, par laquelle l'esprit reproduit la représentation des choses qui ont agi sur lui, ou forme, avec les matériaux fournis par les sens, des combinaisons d'images qui n'ont point de modèle dans la nature, s'appelle *imagination*. L'imagination est, à proprement dire, la puissance réfléchissante du miroir intellectuel. Sa perfection, comme celle du miroir, est d'être pure et nette, afin que la lumière que les objets y envoient, n'étant point troublée dans son action, y produise des conceptions légitimes, des types vrais et exacts. Quand l'entendement est obscurci, et il l'est quand les passions agitent l'âme, la lumière perd pour lui sa vertu et son éclat, et son action sur lui ne pouvant plus être régulière, il en résulte des générations illégitimes, des conceptions bâtardes et fausses, quelquefois des monstres.

L'imagination, considérée comme faculté de l'âme, est inhérente à l'entendement, ou plutôt c'est l'entendement lui-même, en tant qu'il conçoit les choses en images, ce qui est une de ses manières de concevoir. Toutes les fois que nous nous représentons en esprit un objet absent, et que les tableaux de l'objet et les circonstances où nous l'avons vu se reproduisent en nous, il y a exercice de l'imagination. Le

souvenir des choses sensibles ne se conserve guère que de cette manière, par leurs images; ce qui montre l'importance du sens de la vue pour la formation de la connaissance, puisque la pensée travaille sur les représentations des objets, plus que sur les objets eux-mêmes. Il arrive souvent que l'imagination excitée agit en nous presque sans le concours de la volonté et quelquefois malgré elle, comme quand un objet nous a vivement frappés, surtout s'il a éveillé dans notre âme un désir, une passion. Son image nous poursuit alors comme un fantôme, et il nous faut de grands efforts pour nous délivrer de cette présence opiniâtre, que tout ce qui nous entoure conspire à reproduire et à fortifier. Il faut bien que dans ce cas l'objet ait laissé en nous quelque chose de vivant, qui se remuant dans notre âme comme un germe fécondé dans le sein de la terre, tend sans cesse à s'y enraciner, à s'y développer pour vivre de sa vie et s'accroître à ses dépens. Dans d'autres cas, l'activité de la volonté et de l'esprit se mêle au travail de l'imagination, soit pour reconstruire l'image ou le tableau, quand nous cherchons à rétablir un souvenir; soit que nous tâchions de rendre par une image de la nature un sentiment, une idée, une pensée, comme dans toute œuvre de l'art; soit enfin que l'esprit, voulant manifester une combinaison de pensées qui lui est propre, des aperçus de rapports, rapproche des images séparées dans la réalité, et en compose un ensemble qui n'a point de modèle au dehors.

L'imagination peut donc être considérée en deux états: comme passive, lorsqu'elle représente purement et simplement les images des objets qui ont agi sur l'entende-

ment par les sens, et alors elle ne fait que réfléchir, à la manière d'un miroir, les rayons lumineux envoyés par les choses; comme active, quand l'esprit travaille avec son concours, et construit un système, un tout, avec les matériaux qu'elle lui fournit. Dans ce dernier cas l'imagination ne joue qu'un rôle secondaire, même dans les œuvres où l'on suppose communément qu'elle a la plus grande part et qu'on appelle de son nom. Mais sa fonction est encore très-importante, puisque c'est elle qui fournit au tableau toutes les matières premières, qui prépare les couleurs et donne avec le plan et le dessin les teintes et les effets de lumière.

L'imagination seule ne fait pas plus l'artiste que la mémoire ne fait le savant. La science s'acquiert par l'intelligence de l'idée qui domine et explique les faits, plus que par la capacité de retenir les faits et les détails; bien que cette capacité ait aussi une grande utilité. De même le génie de l'art n'est pas dans la faculté de reproduire un tableau, de le colorier vivement, de décrire avec magnificence, de présenter de brillantes images; tout cela est indispensable au grand artiste, mais ne le constitue pas. Ce qui fait son génie, c'est l'*idée*, et l'idée suppose une haute intelligence, capable de voir l'idéal, une sensibilité vive et profonde pour le sentir, un entendement pur pour le concevoir, un jugement droit, un goût délicat pour discerner les moyens les plus propres à en exprimer la conception, à la revêtir d'images, à la manifester par la forme. L'artiste qui n'a que de l'imagination, péchera nécessairement par la conception, par la composition, par la disposition du sujet, par toute la partie intelligible de l'œuvre; il n'aura ni idée,

ni jugement, ni goût; comme aussi celui qui aurait ces qualités supérieures sans la puissance de l'imagination ne serait pas artiste, parce qu'il lui manquerait un des éléments nécessaires de l'art, la partie de la forme, ou la faculté de mettre en tableau, de manifester en images ce qu'il sent, voit et pense. Ainsi la première condition de l'art, c'est le sentiment profond de son objet; la seconde, c'est une conception vigoureuse et saine sous l'influence de l'idéal, une idée vivante; la troisième, c'est le travail de l'esprit pour mettre l'idée en forme; et la quatrième, c'est la beauté de la forme analogue à l'idée. L'imagination n'a guère d'influence que dans l'accomplissement des deux dernières. C'est pourquoi les artistes se trompent fort et méconnaissent la dignité de l'art et la sublimité de leur fonction, quand ils croient qu'il suffit d'imaginer ou de peindre la nature pour faire du beau. Le génie n'est pas un miroir, ou c'est un miroir magique qui a la merveilleuse propriété d'embellir tout ce qu'il représente. En lui le réel vient se fondre dans l'idéal, et c'est ce qui ouvre une voie de progrès indéfini à l'art, qui, sous ce point de vue, est aussi une espèce de sacerdoce, de ministère sacré, puisqu'il concourt pour sa part à relever la nature, à la restaurer en y rétablissant l'harmonie et la beauté primitive, en la ramenant à son divin prototype, à l'idée de son auteur.

Les qualités et les défauts de l'imagination ressortent de sa nature, qui est mixte à cause des deux mondes dont elle dépend. Miroir de l'entendement, qui est lui-même la sphère de l'âme ou l'âme déployée dans le cercle radieux de l'intelligence, elle sera toujours en raison de l'âme, de

son caractère, de ses facultés et de tout ce qui les modifie. De même que la perfection de la glace provient des matières qui entrent dans sa composition, de la proportion de ces éléments, et de la combinaison que le feu opère entre eux par la fusion, puis de la manière de couler, de polir, et de toutes les circonstances extérieures qui influent sur ces opérations; ainsi le miroir de l'âme dépend des influences extérieures et physiques, de tout ce qui agit sur la vie morale et intellectuelle par le corps et par les sens, le climat, le sol, la position, le genre de nourriture, la manière de vivre, toutes les habitudes de l'existence à tel degré de civilisation. Outre ces modifications générales, il y en a encore de particulières qui se renouvellent sans cesse, et qui font de l'imagination de l'homme quelque chose de très mobile, de très variable. Tous les états accidentels de la vie, depuis la sensation, le besoin et l'appétit physique jusqu'aux passions du cœur, aux opinions de l'esprit et aux sentiments de l'âme, avec les mille circonstances qui s'y rattachent, vont se réfléchir dans l'imagination, et la teignent pour ainsi dire de leur couleur. Alors tout ce qu'elle conçoit et représente prend cette teinte, et l'esprit est exposé à voir les choses sous un jour faux, ou au moins d'une manière partiale et exclusive. Cela est surtout remarquable dans la passion, qui, comme son nom l'indique, nous rend passifs sous l'action d'un objet. La volonté, l'intelligence, l'esprit, l'entendement, tout en nous est dominé par cet objet, et ainsi ce qui pénètre dans notre intérieur comme ce qui en sort, subit son influence et est marqué de son caractère: comme on voit un homme possédé par une idée fixe qui n'a de réalité que dans son

3.

esprit rapporter tout ce qu'il sent, pense et fait à cette idée, et tout apprécier par elle. La passion a aussi son idée fixe, et c'est pourquoi elle est une espèce de folie. Celui dont elle agite le cœur a nécessairement l'esprit troublé, l'entendement obscurci, l'imagination confuse; il est incapable de bien voir les choses, de les concevoir régulièrement, de se les représenter exactement, de les penser sainement. Dans ces cas, la lumière tombe sur le miroir de l'âme comme sur la surface d'une eau remuée par le vent, comme sur une glace impure ou ternie. Les images ne peuvent être qu'inexactes, fausses, bizarres, sans rapport à la réalité, et de là les conceptions anormales, prodigieuses, chimériques, les espèces de monstres qui naissent dans l'imagination de l'homme, sous l'influence de l'amour et de la haine, de l'espérance et de la crainte, de la colère, de l'ambition, de la superstition, du fanatisme et de toutes les passions qui bouleversent l'âme.

§ 69.

L'homme ne peut concevoir et penser ce qui existe, que sous les conditions de l'existence, et c'est pourquoi les lois du monde deviennent les lois de son esprit, quand il conçoit et pense les choses du monde. Or la condition première et absolue de l'existence du monde et de tout ce qu'il renferme, c'est l'espace où il est contenu et le lieu qu'il occupe dans cet espace, ce qui détermine son étendue. Chaque être tient sa place dans le lieu commun, et par son déve-

loppement ou son extension se fait son étendue ou sa forme propre avec ses dimensions et ses proportions. Cette propriété, inhérente à chaque corps, de remplir dans l'espace un lieu qu'aucun autre ne peut occuper en même temps, constitue l'impénétrabilité des corps, base de leur individualité.

§ 70.

La conception intellectuelle d'un objet sensible en étant l'image ou la représentation, la conception de l'étendue de l'objet, et de l'espace où il est placé, lui est nécessairement inhérente; ou autrement l'image ne peut se former, sans que la conception de l'étendue et de l'espace ne paraisse. L'espace est la forme pure et nécessaire de nos conceptions, parce qu'il est la condition absolue de l'existence. Il y a une étendue intelligible comme il y a une étendue visible et tangible; c'est celle qui est propre aux images des choses conçues dans l'entendement. Il y a un espace intelligible, lieu général de toutes nos conceptions, comme il y a un espace physique, contenant général de tous les corps. C'est la forme même de notre entendement, qui, en tant qu'elle est celle d'un monde, a son extension et ses dimensions.

Il suit de là que les lois de la pensée, les lois logiques,

sont au fond identiques aux lois de la nature; ce sont les mêmes lois, s'appliquant à d'autres objets et opérant sous des formes différentes, et ainsi une logique bien faite doit coïncider parfaitement avec une physique profonde. Vue de cette hauteur, la science de la pensée n'a plus rien d'arbitraire, de conventionnel, d'hypothétique. Elle a son modèle dans la nature, comme tout ce que l'homme invente; et les procédés de l'esprit, les opérations de la raison et ses méthodes, trouvent leurs prototypes dans les règles naturelles de la formation et du développement des choses. Ainsi, par exemple, l'étendue est une propriété essentielle de l'existence; car un être ne commence à exister qu'en se développant, c'est-à-dire en sortant du germe où il était contenu virtuellement pour se poser au dehors, et se manifester dans une forme. Le point mathématique, d'abord imperceptible, invisible, abîme mystérieux où sommeille la vie, *s'ex-tend* en rayonnant, se déploie et constitue sa sphère avec ses dimensions et proportions. Tout corps vivant se fait donc son étendue : il n'existe qu'à cette condition; c'est pourquoi nous ne pouvons nous représenter une existence quelconque, sans que la conception de l'étendue et de l'espace ne s'y trouve nécessairement impliquée.

Il faut distinguer deux espèces d'étendue et d'espace. L'une tombe sous nos sens, nous la percevons à la fois par le toucher et par la vue; c'est l'étendue visible et tangible que nous attribuons aux corps, aux choses matérielles. L'autre échappe à la perception externe; mais elle apparaît au sens intérieur, à la conscience, toutes les fois que nous nous représentons dans l'entendement soit les objets

physiques qui ont affecté nos sens, soit les objets spirituels et métaphysiques qui se laissent symboliser ou revêtir de formes dans le miroir de l'imagination. Celui qui observe le ciel et les astres, qui connait les lois de leurs mouvements, porte dans sa tête le système du monde; il embrasse dans son horizon intellectuel le monde planétaire avec toutes ses parties et leurs rapports, avec leurs dimensions et leurs proportions, puisqu'il peut les calculer rationnellement et les déterminer dans son imagination. Il y a donc en nous un espace imaginaire, spirituel, intelligible, tel qu'on voudra l'appeler, mais enfin un espace qui a tous les caractères de l'étendue extérieure, sauf celui d'être perceptible aux sens externes. De là une multitude d'expressions, usitées dans le langage ordinaire, et qui ne sont nullement des figures ou des métaphores. Un esprit vaste, un entendement large, sont à la lettre vastes et larges dans l'ordre spirituel; comme un petit esprit, un entendement étroit, sont en effet étroits et petits; car les premiers, par un regard puissant, tracent autour d'eux un immense horizon, dans lequel ils embrassent beaucoup de choses, et où peuvent se former et se déployer des conceptions grandioses : les seconds, qui ont la vue courte, s'enferment dans un cercle resserré, et par conséquent ils ne peuvent ni voir loin, ni concevoir grandement, ni saisir un grand nombre d'objets à la fois. Certes on peut parler de la hauteur, de la largeur, de la profondeur d'une pensée, sans prétendre pour cela qu'on doive la mesurer au pied et à la toise. Il y a donc une grandeur spirituelle, avec ses dimensions, ses proportions et ses rapports, qui ne sont point les dimensions, les proportions et les rapports de la

grandeur matérielle. Mais entre ces deux ordres de choses dont se compose l'univers, il y a une analogie intime, une correspondance continuelle, en sorte que les mêmes mots sont employés avec justesse pour les désigner, malgré la diversité de leurs formes. C'est surtout dans l'imagination de l'homme que ces deux mondes se rencontrent et se pénètrent, se reflétant pour ainsi dire l'un dans l'autre avec leurs propriétés, leurs qualités, leurs formes et leurs lois, devant l'œil de l'esprit qui cherche à les expliquer l'un par l'autre.

§ 71.

La conception de l'espace n'est point un produit de la sensation ni de l'abstraction rationnelle. Elle se forme spontanément, aussitôt que l'imagination entre en exercice et avant toute réflexion. Elle est *à priori* en ce sens qu'elle n'est ni déduite ni induite, et que l'expérience, bien que nécessaire pour la faire naître, n'ajoute rien à l'évidence et à la certitude qu'elle porte avec elle. Elle est la base des axiomes et des définitions géométriques. Élevée à l'infini par l'intelligence, faculté de l'universel et de l'absolu, elle devient l'idée de l'immensité ou de l'étendue sans bornes, qui dépasse les sens, l'imagination et la raison.

La psychologie expérimentale doit constater l'apparition de la conception de l'étendue et de l'espace, en expliquant

la faculté de l'esprit qui sert principalement à la former. Elle y reconnaît à son origine ce caractère de nécessité, d'universalité qui distingue tout ce qui n'est pas phénoménique ou abstrait. Ainsi se montrent primitivement toutes les conceptions pures, qui servent de bases à la connaissance humaine; ainsi se fondent tous les jugements synthétiques *à priori*, principes de la science et des sciences. Dans la logique, nous examinerons la valeur de ces conceptions et de ces jugements, comparativement aux conceptions empiriques, aux notions abstraites et aux propositions contingentes et relatives; et quand dans la psychologie transcendante nous considérerons l'intelligence plus à fond, dans son rapport avec son principe subjectif et objectif, nous parlerons plus au long de l'*idée* de l'immensité ou de l'espace pur, produite, comme toutes les idées, par l'action de l'infini se réfléchissant dans notre âme sous plusieurs formes, variées quant à leur mode d'expression, mais unes par ce qu'elles expriment.

§ 72.

Le temps est aussi une condition nécessaire de l'existence; car toute existence créée se pose par développement, et le développement se fait par succession; tout est donc temporaire dans le monde: le monde lui-même est une figure qui passe. Comme il y a une vie générale de la nature dans laquelle est comprise la vie de chaque être particulier, ainsi il y a un temps commun, déterminé par le mouvement

ou le développement de cette vie commune, et où chaque être se fait son temps propre ou sa durée. Dans chaque existence, néanmoins, il y a quelque chose de fixe et de un qui persiste sous les variations de la forme, au milieu de la succession du temps, et qui constitue l'identité de l'être dans les phases diverses de sa durée.

Dès qu'un germe est animé par la vie, il *évolue*, rayonne, se développe. L'effet du développement est de poser au dehors, d'exposer ce qui était enveloppé ou enfoui au dedans, de faire passer la puissance en acte, de réaliser ce qui était virtuel. La vie va donc partout de l'être à l'existence, de l'obscur au clair, de la nuit au jour, des ténèbres à la lumière, du métaphysique au physique. Tout ce qui se manifeste est lumière, et toute lumière est développement. C'est pourquoi la Genèse, décrivant la création et ses périodes, dit de chaque jour qu'il fut fait du soir au matin; expression très profonde dans sa simplicité, parce qu'elle indique exactement la marche des choses. L'Évangile, complément de la Genèse, annonce un dernier jour où tout ce qui était caché sera mis en lumière, et ce jour qui sera la consommation des siècles, sera aussi le dernier de la création temporaire; car alors tout ce qui avait été mis dans chaque être sera manifesté; toute semence aura donné ses fruits; toutes les conséquences seront déroulées et comme épanouies, en liaison évidente avec les principes qui les auront posées. Ce jour est appelé le jour du Jugement dernier, et cette dénomination est de la plus grande ri-

gueur, même aux yeux du philosophe, puisqu'en effet en ce jour il sera rendu à chacun suivant ses œuvres, ou plutôt ses œuvres lui reviendront avec tout ce qu'elles auront produit, et il devra en porter les suites, parce qu'il en a été l'auteur; à chaque cause seront attribués et restitués les effets qui en seront sortis, non-seulement pendant l'existence individuelle de la cause, mais encore à travers la suite des temps jusqu'à la fin. Or ces effets paraissent successivement; ils se poussent pour ainsi dire l'un l'autre, et forment une chaîne mouvante de phénomènes dont la succession, non interrompue tant que la vie est en exercice, constitue le temps. On ne peut concevoir l'anéantissement, ou plutôt la cessation du temps, que par la terminaison du développement, quand l'être est pleinement manifesté par une forme adéquate à son fond. Le caractère du temps est la mobilité, comme l'immutabilité est celui de l'éternité; stabilité parfaite, fixité inébranlable que nous ne pouvons nous représenter en union avec la vie dans notre état présent, où le temps est la forme nécessaire de notre manière d'exister, de concevoir et de penser. A Dieu seul, à *Celui qui est* par lui-même et qui n'attend point son complément d'un développement successif, mais qui jouit éternellement de la plénitude de sa nature, appartient essentiellement cette sainte immutabilité; et la créature y participe par la communication de sa grâce, par l'effusion volontaire de son amour, qui peut seul remplir le vide de l'âme et compléter son existence.

Le temps, comme succession, est une transition, un passage, un mouvement continu. Donc tout ce qui vit sous sa loi, ou par développement, est dans une mobilité

perpétuelle, dans une incessante agitation. C'est pourquoi il n'y a ni repos ni stabilité à espérer ici-bas, où tout ondule comme une mer soulevée, fuit comme le courant du fleuve, file comme l'étoile qui tombe. Aucune existence n'y reste stable et ferme; elles naissent et périssent, croissent et décroissent; elles ne vivent qu'en mourant, traversant rapidement la scène du monde qui change elle-même à chaque instant. L'homme est bien insensé d'attacher son désir, son cœur, son bonheur à ce qui passe, et de s'imaginer trouver du repos et une joie durable dans ce qui lui échappe sans cesse. Son âme, faite pour l'infini, s'efforce de le saisir dans ce qui est fini; l'illusion de toutes les passions humaines est de croire le posséder, d'espérer en jouir, quand tous leurs efforts n'aboutissent qu'à en poursuivre vainement l'ombre. La parole chrétienne qui proclame si haut et de tant de manières la vanité des choses terrestres, pour empêcher l'homme d'y poser son cœur, et pour le tourner vers ce qui est éternel, est donc profondément philosophique. La morale sublime qui en ressort, et qui prêche à l'homme, comme la voie de la perfection et du bonheur, le renoncement volontaire à tout ce qui passe, n'est donc ni une exagération pieuse, ni un luxe de morale; c'est l'application logique des données de la science la plus profonde de la nature et du monde, à la conduite de l'homme et à la direction de sa vie.

Chaque existence se fait son temps par la succession de son développement, bien que toutes n'en aient point la conscience; comme chacune se fait son étendue ou sa forme propre, au milieu de l'espace général. La durée particulière de chaque être constitue son âge. Elle s'ap-

précie par comparaison avec le temps plus général du monde auquel les existences appartiennent; car chaque monde a sa vie propre, générale relativement à tout ce qu'il renferme dans son sein, particulière en face d'un système plus vaste où il est compris lui-même. Il a son développement, marqué aussi par la succession de ses principaux phénomènes, et c'est par les phases de ce développement et le retour de ces phénomènes que son temps se détermine et peut être mesuré. Les mouvements périodiques des astres, de ceux surtout qui sont le plus en rapport avec notre terre et dont les révolutions sont plus apparentes, puis la variation des saisons, et les faits les plus remarquables de la vie de la nature qui dépendent aussi de la marche du soleil et des astres, nous fournissent les grandes divisions du temps. Nous verrons tout à l'heure comment s'acquiert la notion de la durée, qui ne se trouve que dans les êtres intelligents, quoique tous les êtres vivent dans le temps et aient leur durée propre.

Tout ce qui est soumis au temps est nécessairement instable, périssable, en fluctuation continuelle, condamné à mourir, et cependant, sous cette fluctuation et au milieu de la mort, il y a quelque chose de fixe qui échappe à nos sens et que nous sommes obligés d'admettre comme la base de l'existence individuelle et générique. L'individu change perpétuellement de forme; il croît et décroît dans tous les sens et par toutes les voies, il ne reste pas deux instants de suite le même extérieurement. Néanmoins nous sommes persuadés que c'est toujours le même individu, tant que la mort n'intervient pas, et nous agissons à son égard avec la conviction complète de son identité; iden-

tité que nous reconnaissons même aux choses physiques, inorganiques, bien que nous ne puissions pas dire nettement en quoi elle consiste. Dans une existence organisée, dans un végétal ou un animal, nous la supposons inhérente au foyer de l'organisme, au principe vital, quel qu'il soit, et là l'identité de l'individu se perd dans le mystère du principe un qui l'anime. Quant aux corps inorganiques, minéraux, sels, terres, bases alcalines, il faut bien qu'il y ait en eux une plastique centrale, une molécule mère, foyer d'attraction et d'aggrégation pour les autres et qui en devienne le centre de gravité et d'action. Il serait difficile de concevoir autrement la raison déterminante d'une cristallisation.

Mais ce qui est bien remarquable, c'est la permanence de l'identité générique, à travers les générations et au milieu de la variété des espèces et des individus. Toutes les existences qui sortent d'une même semence sont marquées du même caractère, qui les distingue d'un autre genre, d'une autre espèce, d'une autre race. Elles se ressemblent par le dedans et par le dehors, dans le développement de leur vie et dans leur forme; elles obéissent aux mêmes lois, sont soumises aux mêmes influences et produisent des résultats semblables, en sorte qu'on peut les regarder comme un seul être, l'être générateur ou le genre, manifesté par mille formes diverses, toujours le même et toujours différent sous chacune. C'est ce qui fait l'unité et la solidarité des genres, des espèces, des races, des familles. Les caractères primitifs des genres et des espèces ne s'effacent jamais dans la nature; ils se développent les uns à côté des autres sans se confon-

dre, et les races ne se multiplient qu'à cette condition. Les mélanges que la science, l'art ou le caprice de l'homme tentent parfois, ne font que contrarier la nature pour quelque temps, en troublant ses opérations et faussant ses produits. Elle reprend bientôt son cours, et se remontre avec son type ordinaire; il y a encore là quelque chose d'immanent, que nous ne pouvons saisir en soi et qui ne se révèle que par ses effets. Par ces points mystérieux le monde physique communique avec le monde métaphysique; ce sont les nœuds cachés où ils s'impliquent l'un dans l'autre. Il appartient à la philosophie transcendante, appliquée à l'étude de la nature, de scruter ces mystères qui ne peuvent être éclairés que par une lumière supérieure, inaccessible aux sens, à l'imagination, à la raison, mais qui est perçue par l'intelligence ou sentie par la foi. L'explication philosophique de cette question profonde est indiquée dans ces paroles de la Genèse: *Germinet terrà herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit super terram* (Gen., cap. I, v. 11).

§ 73.

Les êtres n'existant ici-bas que sous la condition du temps, il est impossible à notre esprit de les concevoir sans cette condition: en d'autres termes, le temps comme l'espace est une forme nécessaire de notre faculté de concevoir. Or la puissance par laquelle l'entendement se représente les choses dans

le temps ou sous la forme du temps, s'appelle la *mémoire*. Par la mémoire, l'entendement peut conserver en lui les conceptions qui y ont été formées, en sorte que quand elles sont reproduites par l'imagination, l'esprit les reconnaît et se rappelle plus ou moins exactement les circonstances qui ont accompagné leur formation ou qui ont signalé leur réapparition; de là la réminiscence et le souvenir.

§ 74.

La réminiscence, et surtout le souvenir qui en est le complément, est un fait très complexe, qui se résout par l'analyse dans les éléments suivants:

1° Réapparition d'une conception ou d'une image devant l'œil de l'esprit.

2° Conscience que l'objet représenté a déjà été vu et senti: reconnaissance de l'objet.

3° Croyance spontanée qu'un certain temps s'est écoulé entre le moment de la première conception et celui de sa reproduction: notion de la durée de l'objet.

4° Croyance spontanée que l'objet est resté le même à travers le temps, et malgré les mutations de sa forme: notion de l'identité de l'objet.

5° Croyance spontanée que nous, qui nous souvenons d'une chose, sommes les mêmes qui l'avons

vue précédemment : conscience de l'identité personnelle du moi.

Sans le concours de ces éléments, le souvenir est impossible. Le manque d'un seul paralyse l'exercice de la mémoire.

La mémoire est au temps ce que l'imagination est à l'espace. Sans ces deux facultés, l'entendement ne pourrait accomplir ses fonctions, ni fournir des matériaux à la pensée. L'imagination est pour beaucoup dans la formation de la conception, soit des objets physiques qui ne peuvent être conçus qu'en images, soit des choses métaphysiques, qui ont cependant besoin de revêtir une forme, un symbole, un signe, pour être saisies par l'esprit. La mémoire et l'imagination fonctionnent presque toujours de concert et se soutiennent l'une l'autre. L'imagination aide puissamment la mémoire, en lui représentant en images et en tableaux toutes les parties, toutes les circonstances du souvenir ; c'est surtout par elle et en elle que les faits et les pensées s'associent et s'enchaînent. Sans la mémoire, l'imagination serait peu utile au développement de l'esprit, puisque la réflexion et la pensée portent presque toujours sur les images des choses qui ont affecté précédemment nos sens, et que le souvenir reproduit comme antérieurement connues. Un caractère bien tranché les distingue : l'imagination peut présenter des images sans aucun rappel du passé, sans que la reconnaissance s'y joigne ; c'est un tableau, une figure, un phénomène, objet de l'appréhension simple de l'esprit. Il y

en a mille de ce genre dans l'entendement de l'artiste; ce sont des formes pour exprimer son sentiment, son idée. Dans l'acte de la mémoire, avec l'image il y a un jugement que l'objet a été connu, et la conception en est rapportée à tel lieu, à tel temps, à telles causes; c'est la réminiscence ou le commencement du rappel. Comment tant de conceptions, d'images, d'idées, de pensées, de signes, se conservent-ils dans l'entendement et sont-ils rappelés par la mémoire, c'est ce qu'il est impossible d'expliquer. Il n'y a aucun doute que toutes ces choses ne soient dans notre tête, comme on dit vulgairement, puisqu'elles s'y montrent dans l'occasion et au moment où l'on y pense le moins; et, ce qui est remarquable, les conceptions les plus anciennes, celles qui ont été formées dans l'enfance, sont les plus tenaces et se reproduisent avec le plus de vivacité après un long temps et surtout au déclin de la vie. Que deviennent-elles dans l'intervalle? Il serait par trop grossier de voir dans l'entendement un magasin d'images, de tableaux et de décors, et cependant il est incontestable que toutes nos représentations et tous nos souvenirs y sont contenus, au moins virtuellement. Puis nous voyons ces choses animées d'une certaine vitalité: elles croissent et décroissent. Ainsi un souvenir apparaît d'abord vague, confus, c'est un point à peine perceptible; par le secours de l'imagination, par le travail de la réflexion, il se forme peu à peu, grandit, se développe en parties distinctes, et finit par s'exposer vivement et complétement. Par contre, les souvenirs les plus nets s'affaiblissent, s'obscurcissent et disparaissent avec le temps, jusqu'à ce qu'une nouvelle excitation les réveille et les ra-

nime. Sous ce rapport l'imagination et la mémoire ressemblent fort à ces appareils de fantasmagorie qui font surgir d'un point des spectres immenses, et qui les y font rentrer graduellement. Là, comme partout dans l'homme spirituel, on sent un abîme que notre raison ne peut sonder. Ce qu'il y a de conceptions et de pensées de tout genre dans l'entendement d'un homme même médiocrement instruit, qui vit au milieu de la société, est inimaginable; et ce qui est prodigieux, c'est que toutes ces choses ne se mêlent point et que l'esprit avec un peu de réflexion et de méthode, les retrouve quand il en a besoin.

Ce qui confond encore la pensée, c'est la complexité de la moindre opération, de la plus simple modification de notre âme. Dans l'ordre physique nous ne trouvons la simplicité nulle part, pas même dans le rayon de lumière; tout est composé pour nos sens, et nous ne pouvons assigner un terme à la divisibilité de la matière. Il en est de même des faits spirituels; la sensation est nécessairement composée de plusieurs éléments, dont les uns sont fournis par le sujet sentant, les autres par l'objet senti et par tous les intermédiaires qui servent au sujet pour agir sur l'objet: elle est donc un produit mixte, puisqu'elle résulte de l'action de plusieurs termes. Le souvenir est encore bien plus compliqué; car tous les éléments que nous avons énumérés s'y retrouvent, et l'absence d'un seul le rend impossible.

La réminiscence et le souvenir sont les deux degrés d'un même fait. Au premier degré, il y a rapport au passé, reconnaissance, mais vague, confuse, sans pouvoir

4.

déterminer les circonstances de temps et de lieu. C'est le commencement de l'acte de la mémoire; et il y en a assez pour exciter l'esprit à réfléchir, afin de ressusciter pour ainsi dire dans l'imagination les caractères et les signes remémoratifs qui manquent. Cela nous arrive journellement à la vue d'une personne ou d'un objet que nous croyons avoir vu ou connu antérieurement, sans pouvoir nous rappeler où, quand et comment. Le souvenir se complète par la détermination de ces circonstances. Il est plus ou moins exact, suivant qu'il coïncide plus ou moins avec le passé.

Nous avons parlé tout à l'heure de la manière dont se forme la notion du temps et de la durée. Il suffit de mentionner ici qu'elle se développe dans le premier acte de la mémoire.

La notion de l'identité paraît à la suite de la notion de la durée; elle en est un corollaire nécessaire. Nous ne pouvons concevoir qu'un objet dure, sans juger qu'il reste le même dans tous les moments de son existence, bien qu'il change perpétuellement dans sa forme et par l'extérieur. Sans cette croyance irrésistible, la mémoire deviendrait inutile, la connaissance et l'expérience seraient impossibles. Notre vie recommencerait à chaque instant et ne serait plus perfectible. Il n'y aurait plus de base à la vie humaine, qui, puisqu'elle est un développement, doit avoir une suite, un enchaînement par lequel l'unité subsiste au milieu de la diversité et dans la succession. Sur cette chaîne se pose et s'étend la trame de notre existence intellectuelle et morale; et notre conduite extérieure, notre marche au milieu du monde ne peut être ordonnée,

fixée et systématisée par la raison, que si nous croyons à l'identité des êtres qui nous entourent, et à la constance des lois qui les régissent et règlent nos rapports avec eux. La conviction de cette identité est la garantie de toutes nos affections, de toutes nos espérances. Elle est notre consolation, quand la mort nous enlève ceux qui nous sont chers; nous avons l'assurance instinctive qu'ils n'ont point cessé d'être, et que nous retrouverons un jour les mêmes personnes que nous avons connues et aimées.

Mais à quoi nous servirait de croire à l'identité des objets extérieurs, si nous n'avions la conscience de la nôtre? L'identité de notre *moi* est le fondement de toutes les opérations de la volonté et de l'intelligence, qui se composant d'actes successifs et se partageant ainsi en plusieurs points du temps, n'auraient point de lien ni d'unité, si le moi ne restait le même dans chaque partie de la durée. Le plus simple jugement deviendrait impossible, puisque nous n'aurions plus où réunir les deux termes pour les comparer. A plus forte raison ne pourrions-nous faire un raisonnement, établir une démonstration, lier un discours. C'est pourquoi ceux qui perdent la conviction de leur identité personnelle deviennent incapables de réfléchir et de parler d'une manière suivie, avec conscience de ce qu'ils veulent et disent. Leurs paroles sont incohérentes, flottantes comme leurs pensées et leurs désirs, ainsi qu'on le voit dans les aliénés, dans ceux que l'ivresse a privés momentanément de l'usage de la raison, dans les enfants qui n'ont point encore la conscience distincte de leur personnalité, et enfin dans chaque homme quand il perd cette conscience

par l'effet du sommeil, de l'évanouissement ou de tout autre accident du même genre. Dans ces cas la mémoire défaille avec le sentiment de l'identité du moi. Il n'y a plus ni suite, ni ordre dans les images et les faits qu'elle peut encore reproduire. L'esprit les confond avec les phénomènes qui affectent les sens, et il en résulte un assemblage bizarre, quelquefois monstrueux, dont la combinaison est presque toujours déterminée par la pensée ou le désir qui préoccupe l'esprit ou domine la volonté.

Nous avons analysé l'acte le plus complet de la mémoire, le souvenir. Il nous reste à voir comment l'exercice de la mémoire se perfectionne, et par quels moyens elle coopère à la consolidation, à la systématisation de la connaissance.

§ 75.

Tout ce qui a été conçu dans l'entendement y subsiste plus ou moins longtemps, en raison de la force de l'imagination et de la mémoire. Les conceptions de l'esprit s'associent, se lient l'une à l'autre, comme leurs objets dans la réalité, et elles forment ainsi un ensemble plus ou moins bien ordonné, correspondant à l'ordre objectif et à la manière dont les impressions ont été reçues. Les mêmes rapports et relations qui unissent les choses extérieures s'établissent entre leurs types dans l'entendement: relations de l'espace et du temps, rapports d'origine ou de génération, de propriété, de fin ou de but,

de causalité, analogie ou identité des lois, similarité, conformité, etc. Par tous ces moyens, qui se présentent d'abord naturellement et que l'art peut employer et perfectionner pour systématiser la connaissance, nos conceptions et nos pensées s'enchaînent et s'excitent l'une l'autre à reparaître devant l'esprit; ce qui aide beaucoup à les retenir et à les rappeler.

Rien n'est isolé dans la nature, et par conséquent rien ne peut l'être dans notre entendement, où vient se refléter le monde réel. Comme la vie, qui est partout action et réaction, ne peut se développer hors de nous sans que des rapports et des relations multiples ne s'établissent entre les êtres, ainsi en nous, les images des choses ne peuvent se former et la pensée ne peut s'exercer sur ces images sans que des liens nombreux ne les unissent. C'est ce que les psychologues écossais ont appelé l'*association des idées*, en prenant le mot *idée* pour synonyme d'*image* ou de *pensée*. Il suit de là que toutes les conceptions et pensées qui existent dans notre entendement, composent par leur liaison et leur complication une espèce de réseau, dont on ne peut toucher une maille, sans que toutes les autres ne soient ébranlées, en raison de leur relation plus ou moins médiate avec la partie affectée. De là l'extrême facilité avec laquelle l'imagination passe d'un objet à un autre, sans que la volonté s'en mêle et même en dépit de la volonté. Dans le sommeil et pendant la veille, il y a presque toujours dans notre esprit un courant rapide

d'images et de pensées qui le traverse, en sorte qu'il est très-difficile de rester, même pendant une minute, sans rien penser, sans rien imaginer. C'est ce qui rend pénibles, surtout au commencement, le recueillement et la méditation, qui doivent ramener l'esprit au dedans et le fixer plus ou moins longtemps sur un seul point. L'esprit doit se défendre à la fois des deux côtés; au dehors, contre les objets physiques qui le sollicitent continuellement par les sens; à l'intérieur, contre les images, contre mille pensées qui cherchent à attirer son attention, à le distraire. Tout homme qui a essayé sérieusement de méditer ou de se retirer dans le fond de son âme, sait ce qu'il en coûte pour maintenir les puissances inférieures et faire le vide au dedans. Ceux-là surtout qui connaissent par expérience la prière intérieure, savent combien on a de peine à laisser tomber toute impression des sens, toute excitation de l'imagination, tout mouvement de la pensée, toute opération de la raison, toute vue de l'intelligence, pour s'exposer nûment devant Dieu et entrer avec Lui dans un rapport simple et direct par la partie supérieure de notre être, par un cœur pur, c'est-à-dire vidé de tout ce qui n'est pas Dieu.

L'association des images et des pensées, quand elle n'est point réglée par la réflexion et maintenue par une volonté ferme, est une des causes principales des divagations de notre esprit, des digressions et des déviations du discours. Laissez-vous aller au fil de ce courant, et en peu de temps vous vous trouverez bien loin du sujet dont vous êtes parti, et sans apercevoir le plus souvent comment vous vous en êtes écarté. Il y a cependant eu des transitions

entre vos pensées; mais comme les intermédiaires ont disparu, les deux points extrêmes restent en face l'un de l'autre, sans liaison apparente. La conversation qui se fait naturellement et sans réflexion, présente à chaque instant de ces dérivations. On passe d'un objet à l'autre sans y penser, et au bout de quelque temps on a parlé de mille choses qui n'ont entre elles aucune liaison intrinsèque, mais qui se tiennent accidentellement ou ont été amenées par les circonstances. Il en va de même dans les discussions qui ne sont pas fermement conduites et maintenues. Elles tendent sans cesse à s'écarter de la question; car à chaque question s'en rattachent de partielles et de secondaires, d'autres à celles-ci, et comme en définitive tout tient à tout, puisqu'il n'y a rien d'isolé dans l'univers, il suit, qu'à propos de chaque chose, on peut parler de tout: ce qui n'avance guère la discussion. Il est piquant de suivre ainsi, en témoin silencieux et désintéressé, une conversation ou une disputation qui se prolonge. On voit de temps en temps la ligne du discours fléchir sous l'impulsion d'une force nouvelle, qui, en se combinant avec la première, la contraint de prendre la diagonale; ce qui la courbe peu à peu, et cette courbe est inappréciable à cause de la multitude des éléments qui concourent à la former: ou, pour nous servir d'une autre image, c'est un ruisseau qui, n'étant point maintenu dans son lit, déborde à droite et à gauche, se divise presque à chaque pas et s'épuise par son propre courant. Il faut une grande force d'esprit et de volonté pour rester toujours dans la ligne droite en pensant, en écrivant ou en parlant. Pour cela il faut s'attacher à considérer les choses dans leurs rapports

essentiels, et non par des relations accidentelles, qui ne tiennent qu'à la forme et à l'extérieur; car ce sont surtout celles-là qui font dévier. Cependant la mémoire s'aide de toute espèce de liaisons, des plus superficielles et des plus intimes; mais elle conserve et reproduit les choses plus fidèlement, plus sûrement, quand le lien qui les unit est logique, intellectuel, tient au fond.

Les relations les plus accidentelles sont celles de l'espace et du temps, de la contiguité de lieu et de durée. Les enfants retiennent surtout par ces moyens, et ils oublient presque aussitôt. Il en va à peu près de même des relations de ressemblance, de conformité extérieure, de signes, qui ne portent que sur ce qui frappe les sens et l'imagination; elles n'établissent pas un lien solide entre les conceptions et les pensées. La plupart des hommes se souviennent de cette manière; la multiplicité des images et leur peu de cohérence nuit à la force et à la netteté de leur souvenir. La mémoire la plus excellente n'est pas celle qui retient et reproduit le plus de choses; car sous ce rapport les enfants l'emportent de beaucoup sur les hommes mûrs; c'est celle qui garde les faits plus longtemps, qui les conservant en ordre et sans confusion, peut au besoin les rappeler soudainement, les représenter avec clarté, avec enchaînement, en sorte que la parole n'a qu'à saisir et à exprimer chaque partie, qui s'offre à l'esprit à son tour, et presque spontanément, en union avec celle qui précède et celle qui suit. Or les choses ne s'enchaînent ainsi dans l'esprit que par la liaison même de leur développement vivant; notre pensée n'est juste, solide, par conséquent vraie, qu'autant qu'elle perçoit

et énonce par le discours les rapports établis par la nature elle-même. Pour bien comprendre un objet et pour garder le souvenir de ce qu'on a compris, le meilleur moyen est donc d'en étudier le développement, soit dans les rapports naturels de ses parties, telles que la nature les forme, si c'est un objet vivant; soit dans les procédés successifs par lesquels il se confectionne, depuis la matière première jusqu'à la dernière transformation, si c'est un produit de l'art. On doit toujours chercher à voir les conséquences dans les principes, les effets dans les causes, les faits dans leur origine et tels qu'ils dérivent de leurs termes générateurs. Tout fait est le résultat d'une action; l'action part d'un agent, cet agent opère par une puissance qui lui est propre, par une propriété. La puissance, en agissant, se manifeste au dehors; elle passe dans un autre terme qui en est l'objet, et de cet objet elle va retentir ou se répandre en plusieurs autres, qui sont en communication avec lui. Si vous voulez rendre compte de ce fait d'une manière rationnelle, il faut passer par tous ces degrés, il faut suivre l'action dans tous ses moments, et alors vous pourrez percevoir les rapports fondamentaux qui lient un ensemble de faits dans la réalité, et qui constitueront un système solide de conceptions dans votre esprit.

Or les rapports essentiels et généraux sont justement ceux qui font la base du discours, lequel doit représenter la pensée, comme la pensée doit reproduire la réalité. De là ce qu'on appelle la syntaxe du langage, qui détermine soit les modifications que subissent les racines des mots, soit la position relative des mots ainsi affectés, en raison

des rapports essentiels des choses qu'ils expriment. Toute la syntaxe se rattache aux cas de la déclinaison, qui est le pivot de la composition de la phrase, et chacun de ces cas, qu'il soit marqué par la désinence des mots ou par une préposition, désigne un de ces rapports profonds qui unissent les êtres et par lesquels la vie se développe. Le nominatif exprime toujours le sujet de la phrase, soit qu'il agisse, soit qu'il reçoive l'action : c'est le chef ou la tête de la proposition; il gouverne tous les autres mots. Le génitif marque le rapport de génération, d'origine, de développement, et par conséquent de propriété. L'accusatif désigne l'objet de l'action, le terme sur lequel elle porte directement, ou, en style de grammaire, le régime direct; c'est la causalité se manifestant en effet ou modifiant ce sur quoi elle tombe. Le datif signifie le complément de l'action, le but où elle tend, la fin dans laquelle elle se stabilise, se réalise: c'est le régime indirect. Ainsi rapport du supérieur à l'inférieur, du chef au subordonné ou de la substance aux accidents; rapport du principe à la conséquence, ou de génération; de la cause à l'effet, ou de causalité et de production; du moyen à la fin, ou de finalité: telles sont les liaisons les plus profondes des choses dans la réalité, et c'est aussi par ces liens établis entre nos pensées, qu'elles prennent de la consistance, de l'ensemble, de l'unité et de la vérité, au point de s'élever à la dignité de la science et de pouvoir être enseignées comme doctrine.

Mais de même qu'il y a des rapports plus ou moins intimes, des relations plus ou moins éloignées entre les existences d'un même monde, il y en a aussi de très remar-

quables entre les êtres qui appartiennent à des mondes différents et qui sont régis par les mêmes lois, bien que leur nature soit autre et les formes de leur existence diverses. Ces rapports s'appellent *analogies*. Saisir les analogies entre les règnes d'un même monde, entre les mondes d'un même système, entre les divers systèmes de l'univers, tel est le but principal de la spéculation philosophique, qui doit toujours tendre à embrasser toutes choses dans l'universalité, à ramener la variété à l'unité. Par là seulement la connaissance humaine prend de la hauteur, de la largeur, de la profondeur. Par là les trois grandes sphères de l'univers, le monde divin, le monde intelligible et le monde physique s'expliquent l'une par l'autre, et en se reflétant dans l'homme, qui porte en lui l'abrégé de chacune, et qui est ici-bas le représentant du Créateur et de la création tout entière, elles forment par leur union, par leur pénétration réciproque, la science universelle dont il doit être l'organe et le hérault pour tout ce qui vit et respire. C'est un coup d'œil magnifique et un secours immense pour celui qui cherche ardemment la vérité, que d'apercevoir à tous les degrés l'application des mêmes lois, et la même puissance opérant diversement dans chaque monde. Il contemple l'action de la vie dans sa triple manifestation, et il peut la raconter, l'exposer d'une manière vivante, éclatante, abondante, parce qu'il a en son pouvoir les ressources de toutes les sphères, pour faire comprendre chacune. Ainsi, qu'il ait à parler du monde physique et des faits de la nature inférieure, il voit toujours l'âme et l'esprit sous la matière, et sa parole sera plus pure, plus animée, plus pénétrante, parce que l'influence des

deux mondes supérieurs s'y fera sentir. S'il doit parler du monde intelligible et du monde divin, les voyant reluire à travers toutes les formes du monde sensible, il prendra les plus belles de ces formes comme symboles, et par le moyen des admirables analogies qui unissent les trois mondes, il aidera nos pauvres esprits, obscurcis par les ténèbres de la terre et par les voiles du corps, à concevoir les choses sublimes de l'intelligence et la magnificence du royaume de Dieu. Voilà comment l'enseignement philosophique et l'enseignement religieux peuvent devenir larges et profonds, vivants et féconds. Ainsi ils peuvent répondre aux besoins des hommes de toutes les conditions, de tous les degrés, offrant aux sens et à l'imagination de grandes images, sous lesquelles resplendissent l'idée et la parole divines; présentant à l'intelligence des vues élevées, des aperçus immenses, une incommensurable lumière; et donnant à l'âme une véritable nourriture. Ainsi peut se systématiser grandement, noblement, la connaissance humaine, afin de se rapprocher, par la synthèse de la science, de l'immensité de son objet.

De ces considérations théoriques sur l'association des conceptions et des pensées, sort une méthode pratique pour le perfectionnement de la mémoire, afin qu'elle coopère plus efficacement à la formation de la connaissance, et qu'elle serve mieux à l'exposer par le discours. Dans tous les temps on a imaginé des moyens artificiels pour retenir les choses dans un certain ordre, et les reproduire plus aisément par la parole. Les orateurs de l'antiquité, et surtout les rhéteurs, attachaient une grande importance à l'usage de ces moyens. On a beaucoup perfectionné cet art

de nos jours sous le nom de mnémonique, et quelques hommes sont parvenus à donner à leur mémoire une extension et une facilité prodigieuses. Mais la plupart de ces méthodes remémoratives n'étant établies que sur des relations accidentelles ou arbitraires, non fondées dans la nature même des choses, sont mauvaises en ce sens, qu'elles habituent l'esprit à considérer les faits sous un faux point de vue, à les rapprocher par des caractères bizarres, à les unir par des liaisons superficielles, et par là elles lui ôtent la capacité, la force et la volonté de les étudier à fond, et de les connaître dans leurs vrais rapports. Ce sont le plus souvent des moyens de rhéteurs ou de sophistes, de ces charlatans de parole qui veulent faire montre de science et parler de toutes choses, sans se donner la peine de rien apprendre à fond.

La vraie méthode pour bien retenir et bien rendre, c'est d'avoir bien vu, bien examiné, bien conçu; c'est d'avoir saisi les rapports intimes des choses à chaque degré de leur développement, depuis leur origine ou le principe dont elles sortent, jusqu'à leur fin ou dans leur dernière conséquence. Étudiez-vous la géométrie? Tâchez surtout de voir comment chaque théorème dérive de ceux qui ont précédé, comment dans une démonstration toutes les parties s'enchaînent, afin que l'évidence de la première proposition passe jusqu'à la dernière et que toutes s'éclairent à vos yeux par la lumière de leur identité. Si vous savez ainsi la géométrie, soyez sûr que vous la retiendrez et pourrez la retrouver et la reproduire au besoin. Vous possédez la bonne mnémonique, celle qui est basée sur les rapports naturels et essentiels des choses. Mais si vous

vous contentez d'apprendre de mémoire les propositions, comme elles se suivent dans le livre, si vous vous bornez à les réciter littéralement, au moyen de signes de rappel, pour que chacune vienne exactement prendre sa place dans la série du raisonnement, vous ne savez pas, vous n'avez que la forme de la science; vous prononcez des mots qui n'ont pas de sens pour vous, et dans l'occasion, la moindre chose qui vous distraira ou vous troublera, vous fera perdre le fil et rester court; ou si vous arrivez imperturbablement jusqu'au bout, vous n'aurez pas mieux fait qu'un enfant qui récite sa fable, ou un perroquet qui répète des mots.

Pour l'histoire, on peut, au moyen d'un arrangement artificiel, défiler une kyrielle de noms de rois, d'événements, de faits remarquables, d'époques, de grands hommes, d'inventions, en un mot toute la chronologie; on peut même prendre la série à rebours, ou la briser en parties et sauter rapidement de l'une à l'autre; on peut encore exposer avec assurance tous les synchronismes d'une époque donnée. Tout cela est admirable comme effet de mémoire, mais ce n'est pas ainsi qu'on apprend l'histoire. La science historique n'est pas plus une succession chronologique qu'un tableau géographique. Les faits et les lieux n'en sont que les matériaux, et il ne suffit pas de les nommer et de les décrire pour les comprendre. Il faut lier ces matériaux par un ciment tenace, et qui s'insinue dans leur substance, pour obtenir une construction solide et qui dure. Ce ciment indestructible, c'est la liaison naturelle des faits; c'est la causalité qui les a produits; c'est la manière dont ils se sont formés, développés, accomplis en raison

de leurs principes et de toutes les circonstances qui y ont concouru, et avec toutes les conséquences et les résultats qu'ils ont amenés. Celui qui peut exposer les choses de cette manière, sait véritablement l'histoire, parce qu'il la voit comme elle s'est faite.

Il en est de même de l'art de parler. Les sophistes de la Grèce se faisaient fort de discourir sur toutes choses, pour ou contre, et à tout moment. A cette fin, ils se mettaient dans la mémoire un certain nombre de notions générales ou de catégories, appelées *lieux communs*, auxquelles ils pouvaient ramener un sujet quelconque, et tout l'artifice consistait à appliquer sur le champ à l'espèce ou à l'individu ce qui était contenu dans le genre : c'était un simple transport du général au particulier; et cela arrive encore tous les jours, quand on se mêle de parler de choses qu'on ne connaît pas. Dans ces cas on parle toujours mal, même quand on débiterait les plus belles phrases; le discours est nécessairement vague, superficiel, diffus et confus; il trahit à chaque pas l'ignorance de la matière et le manque d'expérience. On ne parle bien d'abondance que sur un sujet qu'on a médité préalablement ou qui rentre dans des études habituelles. Alors se présentent des suites de pensées bien liées qui posent sur le champ la chaîne du discours, et l'esprit, appuyé sur ce fond et sachant ce qu'il veut dire, peut s'abandonner au mouvement de la parole, selon l'excitation du moment et l'entraînement de la circonstance. On improvise la diction, mais non les idées, les pensées, les connaissances; ou si même en cela il y a parfois quelque chose de soudain, de non prévu, c'est un aperçu, une vue, un rapport qui

jaillit tout à coup du rapprochement vif et instantané de choses déjà sues, déjà élaborées par la réflexion.

Règle générale : si vous êtes exposé à parler en public, étudiez solidement les choses qui sont de votre compétence, et en particulier tel sujet, suivant l'occasion. Ne prétendez point être universel, et ayez votre spécialité ; puis, si par un don de la nature ou à force d'exercice vous possédez la faculté de former sur le champ la phrase d'une manière régulière et élégante, si les mots vous arrivent aisément, à propos, et s'enchaînent comme d'eux-mêmes dans votre bouche, voici comment vous pourrez parvenir à improviser un discours. Telle question étant posée, après avoir achevé toutes les recherches qui s'y rapportent, envisagez-la attentivement et longtemps dans son ensemble, dans l'unité de son idée ou de sa pensée principale, toujours comprise dans l'énoncé. Prenez à part les termes de cet énoncé, et après les avoir examinés séparément, rapprochez-les par la comparaison, frottez-les pour ainsi dire l'un contre l'autre par une considération fréquente, afin que les rapports en jaillissent et que les différences s'en dégagent ; la division de la question se montrera bientôt d'elle-même. Les principales parties apparaîtront d'abord, ébauchées, sans liaison visible, comme nageant dans le vague ; puis, si le travail d'enfantement de la pensée persiste, elles se détermineront davantage, se rattacheront l'une à l'autre et s'organiseront en un tout vivant et complet. Alors prenez la plume, il en est temps. Tracez sur le papier l'esquisse de votre pensée développée ; fixez-y le squelette de votre discours, mais seulement le squelette avec toutes ses articulations et ses jointures, et

que pas une ne manque, afin qu'il puisse marcher et se mouvoir par tous ses membres, quand le souffle de la parole animera ses os desséchés et les revêtira de chair. Surtout, que dans ce sommaire il n'y ait rien d'inutile, que tout mot y soit signe d'une pensée, qu'il soit juste à sa place dans le plan écrit, comme la pensée qu'il représente dans votre conception, afin que d'un coup d'œil vous puissiez embrasser tous les rapports, et les suivre sans arrêt et sans lacune dans leur enchaînement. Écrivez le plan plusieurs fois, pour que la liaison s'en fixe mieux dans votre esprit, et que les anneaux en soient plus solides. Puis, avant de prendre la parole, repassez-le de mémoire avec un vif effort d'attention, et ne le lâchez point que vous n'en saisissiez l'ensemble et la suite d'un coup d'œil et comme en une seule vue. Allez alors avec confiance; si votre cause est bonne, si votre conscience n'est point mauvaise, et que vous ayez par-dessus tout le désir sincère de faire connaître la vérité, la vérité ne vous manquera point; elle répandra la lumière, la vie et la grâce dans votre discours.

Ainsi doivent agir ceux qui prennent au sérieux l'art de la parole; ainsi doit se préparer l'orateur honnête, consciencieux, le *vir bonus dicendi peritus*, qui veut consacrer son noble talent à la justice, à la vérité, au bien, et non le prostituer au service des passions et des partis. Voilà aussi la meilleure, la plus sûre mnémonique pour ceux qui sont appelés à parler en public, et qui sont destinés à faire impression sur leurs semblables par la puissance de l'éloquence. Quant à ceux qui récitent ce qu'ils ont écrit ou lu, ils ont raison de s'aider de moyens artificiels, parce que leur opé-

ration, presque toute mécanique, exclut le mouvement de la vie et l'inspiration du moment. C'est un simple travail de mémoire et d'imagination qui ne porte que sur des mots, et où la plupart du temps l'intelligence et l'âme sont pour peu de chose.

§ 76.

De même que rien n'est conçu dans l'entendement sans une excitation objective préalable, ainsi pour la reproduction de ce qui a été conçu, pour le rappel d'un souvenir, il faut une stimulation extérieure, une cause occasionnelle. L'homme n'a pas plus l'initiative de sa mémoire que de sa conception et de son imagination. Il ne se souvient point à volonté et de prime abord. La réminiscence est toujours éveillée par une impression quelconque, venue du dehors. Une fois l'impulsion donnée, la chaîne des souvenirs peut se dérouler en vertu de la loi d'association. La réflexion qui tend à débrouiller, à éclaircir, à compléter la réminiscence, arrive toujours en seconde ligne.

La réminiscence commence sans le concours de notre volonté. Un souvenir se présente tout à coup, au moment où nous y pensons le moins. La cause ou les causes de cette apparition ne sont pas toujours faciles à découvrir, et cependant il doit y avoir hors de nous ou en nous quel-

que fait antérieur, une circonstance quelconque qui l'ait amenée par l'un des rapports que nous avons examinés précédemment. L'esprit ne se rappelle point les choses *ad libitum;* et pour que la réflexion se tourne sur un souvenir, il faut déjà que ce souvenir soit présent. Obscur, vague, confus à son origine, il s'éclaircira, se déterminera plus nettement par les efforts de la volonté excitant la mémoire; mais la volonté ne peut pas plus le susciter directement, qu'elle ne peut immédiatement l'anéantir. Un des plus grands dangers de l'oisiveté, surtout chez les personnes instruites, c'est que l'esprit ne s'appliquant à rien de sérieux, s'abandonne au torrent des images qui passe en lui; rien ne l'énerve, ne l'amollit davantage que ce laisser-aller à toutes les impressions, cette espèce de diffluence où il perd sa consistance, et ainsi l'empire sur lui-même et sur ce qui l'entoure. Dans cet état il est ouvert à chaque mauvaise influence qui veut s'emparer de lui, il n'a pas la force de repousser les suggestions malignes qu'elle y jette, pas plus qu'il n'est capable de répondre aux bonnes inspirations et de les réaliser. Quelquefois, quand le cœur agité et l'esprit fatigué ont besoin de repos, il y a un certain charme à se détendre pour ainsi dire, et à rester passif dans l'entraînement des souvenirs sans s'y mêler par la réflexion. Au delà du milieu de la vie, on revient volontiers sur le passé. L'adolescence et la jeunesse sont au contraire emportées vers l'avenir, que l'imagination leur peint avec de brillantes couleurs. C'est surtout dans les peines du cœur, après l'expérience de la réalité de la vie et des mécomptes qu'elle amène, dans la tristesse de l'âme, vide au milieu des joies du monde et n'y trouvant

rien qui puisse la satisfaire, qu'on se prend le plus ordinairement à rêver de la sorte. La poésie élégiaque est l'expression de cette disposition mélancolique, et ainsi sa nature, son caractère, son style et sa forme doivent en ressortir. C'est une suite d'images du passé ou de l'avenir, s'amenant l'une l'autre par l'impulsion cachée d'un besoin du cœur, et excitant, à mesure qu'elles paraissent, des sentiments qui s'y rapportent.

La réminiscence, qui se fait presque toujours d'une manière si obscure pendant la veille, où nous avons la conscience de nous-mêmes, devient encore plus mystérieuse quand elle arrive au moment du réveil, au sortir du sommeil où nous sommes soumis à d'autres influences qu'il nous est impossible d'apprécier exactement. Nous sentons en dormant, nous imaginons, nous nous souvenons même, puisque nous rêvons la plupart du temps de choses qui nous ont occupés pendant le jour; mais ce sont des souvenirs confus où le jugement de la durée est vague et les époques mêlées. En outre, la conscience de l'identité n'est point formée, nous nous voyons presque toujours en objectivité et quelquefois sous la forme d'un autre. D'où partent les impressions que nous recevons alors? Car dans le sommeil comme dans la veille, et plus même que dans la veille, il faut des causes extérieures à tout ce que nous éprouvons, à ce qui se passe dans notre entendement, puisque notre volonté n'y est pour rien, et que nous n'avons pas en cet état le gouvernement de nous-mêmes. Nous nous réveillons avec tel souvenir, telle image, telle pensée, parfois même telle parole qui résonne encore à notre oreille. Tantôt l'âme se trouve dans une heureuse

disposition, sous une bénigne influence, et elle se sent portée à réaliser les inspirations qu'elle a reçues, à suivre les bons mouvements qu'elle ressent au dedans. Tantôt c'est le contraire, et de cette première impulsion donnée à notre esprit et à ses actes, à notre volonté et à ses désirs, dépend souvent tout le cours de nos pensées, toute la suite de nos actions pendant la journée. Un sommeil paisible est un grand bienfait non-seulement pour le corps, mais aussi pour l'âme, à cause des impressions salutaires et vivifiantes qu'elle y peut recevoir, justement parce qu'elle est plus passive et comme dépolarisée. C'est donc une excellente pratique, à la fois justifiée par la connaissance profonde de l'homme et fondée dans la foi, que celle de se mettre, avant de s'endormir, sous la protection de Celui qui nous a créés et qui peut seul nous conserver, afin que notre âme, notre esprit et notre corps soient préservés de toute influence maligne, et puisent dans le repos et par la communication mystérieuse avec le foyer de vie dont ils dépendent, les forces nécessaires pour exercer leurs fonctions et remplir leur destination.

§ 77.

La conception du temps est aussi essentielle à la mémoire, que celle de l'espace à l'imagination. Elle paraît avec le premier souvenir. Elle sert de base au jugement spontané de la durée, qui devient notion du temps par la réflexion, quand l'homme a acquis la conscience de lui-même, et s'est observé dans la

succession de ses actes. Toutes les définitions premières et tous les axiomes de l'arithmétique, postulées nécessaires de la science des nombres, ont leur racine dans la notion du temps. Élevée à l'infini par l'intelligence, elle devient l'idée de l'éternité, qui dépasse les sens, l'entendement, la mémoire, comme l'idée de l'immensité surpasse l'imagination.

Nous examinerons plus au long dans la métaphysique l'origine de la *notion* du temps et de l'*idée* de l'éternité. Nous signalons ici leur apparition dans le développement psychologique de l'homme, et nous constatons qu'elles ne sont, non plus que celles de l'espace et de l'étendue, des produits de la sensation et de l'abstraction rationnelle. Elles sont ce que Kant appelle des *concepts purs*, qui ne prendraient point de réalité, sans les objets auxquels ils s'appliquent, mais dont les formes virtuelles sont inhérentes à l'entendement et à l'intelligence. C'est pourquoi notre certitude de la durée ne dépend nullement des expériences et des observations : nous y croyons aussi fermement au premier souvenir qu'après la plus longue vie; et de même l'idée de l'éternité, une fois conçue dans notre intelligence, n'est susceptible ni d'accroissement ni de diminution. Ce qui change en nous, c'est la notion que nous avons du temps et l'estimation que nous en faisons, soit que nous le concevions instinctivement par le souvenir non réfléchi, soit que nous le connaissions rationnellement par la réflexion, en nous considérant dans la succession de nos actes; ce qui n'appartient qu'à l'homme ici-bas, parce

que lui seul a la conscience du *moi.* L'animal vit dans le temps sans connaître le temps, sans pouvoir l'apprécier en aucune manière. Il est entraîné dans son cours sans avoir la puissance d'en rapprocher deux points ou deux époques pour les comparer. Il n'y a donc pour lui ni passé ni avenir, et c'est pourquoi il n'est pas susceptible de s'ennuyer comme l'homme: l'ennui est un privilége de l'être raisonnable, car il naît de la réflexion. L'absence de la pensée ôte la conscience du temps.

Nous aurons aussi à examiner plus tard l'origine des nombres, et les lois qui président à leur formation, ou les axiomes arithmétiques, corollaires de la notion du temps; car l'arithmétique est la science du temps, comme la géométrie est la science de l'étendue; et l'une et l'autre constituent les mathématiques, science de la forme pure et abstraite de tout ce qui existe.

§ 78.

L'imagination et la mémoire dépendent beaucoup de la sensibilité générale, de l'état des sens en particulier et des impressions, qui dépendent à leur tour de l'organisme, des milieux où il est placé et des objets qui l'affectent. Aussi la puissance de ces facultés est extrêmement variable. L'âge, le sexe, l'état de santé ou de maladie et mille autres circonstances du dehors et du dedans y ont leur part d'influence. Comme les sens, elles sont susceptibles d'un grand perfectionnement par l'exercice réglé, et

au contraire elles s'affaiblissent et s'oblitèrent presque entièrement par le défaut de culture et d'activité.

La force des images et des souvenirs est en raison de la vivacité des impressions reçues ou de la manière dont les choses ont été senties. L'organisme et ses conditions ont une grande influence sur la sensibilité, sur les sens et leurs fonctions. Ainsi la constitution du corps, la proportion des solides et des liquides, le tempérament, la prépondérance du système sanguin ou du système nerveux, de la lymphe, de la bile ou des autres humeurs, y apportent des changements notables. Viennent en outre toutes les circonstances du lieu et du temps, l'air plus ou moins pur qu'on respire habituellement, la lumière plus ou moins brillante, le climat, le genre de nourriture plus subtile ou plus grossière, l'usage des boissons spiritueuses, des liqueurs fermentées ou non fermentées, la position topographique, plateaux, montagnes, vallées, plaines, intérieur des terres, bords de la mer ou des fleuves, continents ou îles, villes ou campagnes, capitales ou provinces, et enfin tous les objets avec lesquels l'être sensible est en relation habituelle, et qui modifient singulièrement sa manière de voir et de concevoir les choses par leur action de tous les jours, de tous les moments. Combien l'imagination des hommes de l'Orient et du Midi est différente de celle des hommes de l'Occident et du Nord! Quelle immense variété dans les facultés humaines, dans celles surtout qui dépendent le plus du corps et de ses organes, aux quatre

points cardinaux du globe, partout où la température et l'influence du climat sont notablement diverses ! Ici se retrouve l'action énergique de l'esprit physique, résultat du développement de la nature animale, et qui s'alimente et se répare dans la nature qui l'entoure, par la respiration, par la nutrition, par tous les modes d'absorption, par toutes les voies de la vie. Les sens, l'imagination, la mémoire, l'entendement lui-même, en tant qu'il est en rapport avec le monde extérieur, tiennent beaucoup de cet esprit, et par conséquent de la nature dont il émane et de celle dont il se nourrit. Aussi voit-on ces facultés varier notablement dans leur exercice, en raison des mutations organiques causées par l'âge, par le sexe, par la maladie. La mémoire et l'imagination sont autres aux différentes époques de la vie. Fraîches, vives, faciles dans l'enfance, l'adolescence et la jeunesse, tant que l'homme physique est en croissance, elles deviennent pénibles, lentes, ternes dans l'âge mur et surtout dans la vieillesse. Elles diminuent avec le corps et le plus souvent elles s'éteignent avant la mort, à mesure que la sensibilité s'affaiblit et s'émousse. Le desséchement et l'amoindrissement des organes qui servent aux fonctions de ces facultés, y contribuent puissamment.

L'influence du sexe est aussi très remarquable à l'époque où l'homme et la femme commencent à se distinguer. L'imagination de la jeune fille prend un tout autre caractère que celle du jeune homme; elle est plus vive, quoique moins impétueuse et se jetant moins au dehors, à cause de sa sensibilité plus délicate; et le genre d'images et de tableaux qu'elle reproduit le plus volontiers, est analogue

aux penchants, aux goûts, aux mœurs et aux occupations de son sexe. Il y a plus de mouvement, plus d'éclat, plus de bruit dans l'imagination de l'homme, en raison de son besoin d'activité plus grand, de ses désirs plus énergiques, de ses passions plus violentes. Quant à la mémoire, la femme l'a en général plus facile et plus tenace. En vertu de la force attractive qui domine en elle, elle retient et garde mieux, surtout ce qui concerne les affaires du cœur, ce qui se rapporte à ses affections, ce qui intéresse les personnes et les choses. Elle oublie facilement les notions abstraites et générales qu'elle comprend moins bien et qui excitent peu son attention, parce que sa vie n'est point tournée de ce côté. La spéculation ne lui va guère et les choses de ce genre lui restent difficilement dans l'esprit.

Enfin la maladie apporte à ces facultés des modifications dont nous indiquerons sommairement les plus remarquables. Dans les maladies inflammatoires, le cerveau est surexcité par l'ardeur de la fièvre, le sang y afflue avec abondance et rapidité; l'imagination s'exalte et il en résulte ce qu'on appelle vulgairement *le transport*, espèce de délire où les images qui paraissent dans l'entendement, acquièrent un tel degré de vivacité, qu'elles sont prises pour des réalités. Dans certaines affections nerveuses et dans les phthisies pulmonaires arrivées au dernier degré, la sensibilité devient si irritable que l'imagination, toujours en émoi et sur le qui vive, se figure mille choses qui inquiètent et agitent le malade. Pendant la prostration qui succède ordinairement à la période d'exaltation dans les fièvres putrides et typhoïdes, il y a un abattement général, un *coma*

complct; la sensibilité est comme éteinte; les sens font à peine leurs fonctions, l'imagination est frappéc de stupeur et la mémoire paraît tellement abolie, que le malade oublie les mots de sa langue et jusqu'aux noms des choses les plus communes et des personnes qu'il aime le mieux. L'exercice de ces facultés peut encore être momentanément suspendu ou tout à fait empêché par l'apoplcxie, qui, en comprimant l'encéphale par un épanchement de sang ou de sérosité, le rend incapable d'agir dans son intégrité ou par l'une de ses parties. C'est ce qui peut encore arriver par une commotion du cerveau, par une lésion de sa substance, par la formation d'un abcès ou dépôt, par l'introduction d'un corps étranger à la suite d'une blcssurc, etc.

L'exercice fréquent bien réglé a une grande influence sur le perfectionncment de l'imagination et de la mémoire. Quand l'imagination domine ou est abandonnée à ellemême, elle s'exalte facilement, divague et extravague le plus souvent, emportée subitement par l'excitation des objets qui affectent les sens, ou de tout désir, de chaque caprice qui pousse la volonté à l'action. Il devicnt alors très difficile de l'arrêter, de la maîtriser, de la calmer; elle se monte aisément jusqu'à un enthousiasmc factice, qui pcut produire toutes les cspèces de fanatisme et entraîner l'homme à de grands écarts, quelquefois à de grands crimes. C'est dans ces cas qu'elle mérite le nom de *folle de la maison* que Mallcbranche lui a donné; et en effet ellc mène souvent à la folie. Mais si, maintenuc par une raison éclairée ct une volonté ferme, clle est obligée de s'astreindre dans son exercice à une méthode sé-

vère et à des règles fixes, comme dans les études littéraires et artistiques bien conduites; si elle travaille sous l'inspiration d'idées supérieures, avec la direction un jugement sain et d'un goût pur; alors elle acquiert, par la répétition de ses actes, une grande facilité de reproduction et de combinaison, et elle devient un instrument très utile à la raison et à l'intelligence, pour rendre d'une manière sensible et frappante des pensées abstraites ou de sublimes conceptions. Quant à la mémoire, tous ceux qui ont fait des études savent par expérience combien l'exercice continu lui donne de force et de sûreté. L'habitude d'apprendre par cœur diminue singulièrement l'effort nécessaire pour retenir et pour rappeler, témoins les enfants qui, en apprenant chaque jour, finissent par retenir, comme en se jouant, de longues suites de mots et de phrases où ils comprennent peu de chose, et qu'ils oublient aussi facilement qu'ils les ont apprises. Ceux que leur état oblige à réciter beaucoup de mémoire, les acteurs par exemple, doivent répéter très souvent ce qu'ils savent pour en conserver la suite, et en faciliter la reproduction dans l'esprit; sinon, la chaîne se rompt au bout de quelque temps, des anneaux disparaissent, les liaisons s'effacent et la mémoire trébuche à chaque pas. Du reste il ne faut pas croire qu'en ce qui concerne la science et l'étude, on puisse jamais suppléer par la mémoire au travail de la pensée. L'imagination et la mémoire ne sont que les servantes et pour ainsi dire les manœuvres de l'esprit; elles lui préparent ses matériaux et ses instruments; elles lui fournissent des images et des signes sans lesquels il ne peut fonctionner: mais si l'on n'a que ce qu'elles donnent, si on ne sait que ce

qu'elles représentent, on ne sait en effet que des mots, des images et des signes, on ne possède que l'écorce ou la lettre de la chose, ou plutôt on ne sait rien, car le mot, l'image et le signe n'ont de sens que par la chose signifiée: l'écorce ne vaut rien sans le fruit, et sans l'esprit la lettre est morte.

CHAPITRE VI.

De l'activité de l'esprit humain. — Position du moi. — Réaction volontaire du moi sur le non-moi. — Attention.

Les facultés que nous allons considérer se distinguent des précédentes par la prédominance de l'activité, comme celles-ci étaient marquées du caractère de la passivité. L'homme n'est porté à agir que par les impressions et les impulsions qu'il reçoit; c'est pourquoi dans la formation de la connaissance, il est d'abord plus passif qu'actif, puisque les matériaux avec lesquels son esprit doit travailler lui viennent du dehors, et qu'il doit commencer par les recevoir et les amasser; ce qui se fait, ainsi que nous l'avons vu, au moyen des sens, de l'entendement, de l'imagination et de la mémoire. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait aucune activité dans ces facultés; le nom même de *faculté* indique que l'esprit y agit jusqu'à un certain point; car il y a toujours une réaction là où une action est reçue par un être vivant; mais alors la réaction est dominée par l'action. Ainsi, lorsque nous sentons et percevons quelque chose à la suite d'une sensation, nous recevons plus que nous ne donnons. Quand l'entendement conçoit une image sous l'influence d'un objet, bien qu'il y ait un acte de l'âme dans la conception, cependant l'âme y est plus passive qu'active, comme toute forme maternelle dans la fonction de la reproduction. Il y a souvent beaucoup de

mobilité, d'agitation dans l'imagination; néanmoins, de même que le miroir exposé à la lumière, elle reflète passivement plus encore qu'elle ne combine et ne transpose. On peut même dire que ces opérations ne lui appartiennent point; c'est l'esprit qui assemble et sépare les images avec l'intention d'exprimer une pensée ou une idée, comme c'est lui qui observe par les sens et non les sens eux-mêmes. Aussi y a-t-il toujours un jugement dans ce qu'on appelle les créations de l'imagination.

Les facultés qui nous restent à examiner, sont au contraire des manifestations ou des modes de l'activité; c'est l'esprit agissant, travaillant, comparant, combinant, divisant, développant, résumant, pensant, en un mot; et opérant d'une manière multiple par toutes les fonctions de la raison: *intellectus componens et dividens*, disaient les scolastiques. Nous le considérerons ensuite dans son exercice le plus pur et le plus élevé, dans l'acte de l'intelligence et ses produits, autant que nous pourrons les saisir par l'observation interne. Toutefois il n'y a pas seulement activité dans ces cas. L'activité de l'esprit étant toujours provoquée par une stimulation externe, elle prend en grande partie son aliment et sa force dans les impressions reçues, dans les sentiments éprouvés et par conséquent dans l'état passif; mais ici l'activité a le dessus, la réaction domine l'action.

Avant d'expliquer comment l'esprit réagit volontairement et sciemment vers ce qui l'affecte, il faut voir comment il réagit sur lui-même par la réflexion, pour se poser et se distinguer comme *moi* en face du *non-moi;* puis le moi étant constitué et la conscience de soi-même

acquise, avant d'exposer les diverses opérations de la pensée, nous avons à décrire comment s'opère la réaction primitive du moi vers le non-moi, ou comment le rayon visuel de l'âme, instrument et expression de sa force expansive, de son activité, sort de son foyer, se pose au dehors, et se mêle aux objets qui agissent sur lui pour les pénétrer, comme il est pénétré par leur rayon ; ce qui constitue l'*attention*, préliminaire nécessaire de toute fonction intellectuelle, et sans laquelle l'esprit, quoi qu'il fasse, n'a ni vigueur, ni puissance, ni pénétration.

§ 79.

Toute créature a, suivant son degré, la capacité de recevoir la vie et la puissance de réagir vers la vie. Il y a en chacune une énergie propre, une activité qui n'a point en soi la raison première de son exercice, et qui par conséquent n'est jamais qu'une réaction. Là se trouve la racine de la liberté ou de la puissance du mouvement spontané; liberté physique dans les êtres physiques, morale dans les êtres moraux, métaphysique dans les êtres métaphysiques. Dans les premiers, l'activité ou l'espèce de liberté dont ils sont capables, s'exprime par deux faits : d'abord par l'admission de l'action objective qui, après leur avoir donné la vie, la stimule et l'alimente; puis par la réaction spontanée du sujet qui amène le développement progressif de la forme

organique en se répétant continûment. Ici le développement se fait tout en dehors. Il y a individualité, mais non personnalité.

§ 80.

Dans la créature morale, dans l'homme composé de deux natures, la liberté est la puissance de vivre simultanément de la vie de l'une et de l'autre, avec la conscience de leur différence, et de la prépondérance qui doit être accordée à la nature psychique sur la nature physique, toutes les fois qu'elles sont en collision. De là la faculté de choisir entre ces deux termes et ce qui s'y rapporte, choix qui est le caractère essentiel de la liberté morale. C'est par l'opposition de ces deux natures, intimément unies quoique essentiellement différentes, que l'homme moral se distingue de l'homme animal, dès qu'il peut réagir vers la parole qui éveille son intelligence, la développe, et lui donnant le sentiment de l'influence morale qu'il subit et de la réaction volontaire qu'il exerce pour l'admettre ou la refuser, le porte à se réfléchir en lui-même, à se distinguer de ce qui n'est pas lui; d'où résulte la *conscience du moi.*

Dans toute créature vivante il y a une force centrale qui préside à son développement, et par laquelle elle tend

à se constituer en forme individuelle, distincte de toutes les autres existences. Mais parmi les êtres qui habitent ce monde, les uns vivent sans savoir qu'ils vivent ni comment ils vivent, suivant instinctivement les lois de la nature sans les connaître, sans pouvoir en combattre ni en aider l'application; tandis que d'autres ont la puissance de se regarder eux-mêmes en même temps qu'ils se développent, de se représenter par la réflexion ce qui se passe en eux, et d'ajouter ou d'opposer l'influence de leur volonté et de leur activité à l'action des lois auxquelles ils sont soumis. Dans ces derniers qu'on appelle *agents moraux*, il y a deux sphères d'existence, qui se mêlent l'une à l'autre sans jamais se confondre, comme ces fleuves dont on distingue toujours les eaux dans le lac qui les reçoit. L'existence physique leur est commune avec les êtres purement physiques; l'existence psychique, celle dont l'intelligence et la liberté sont les propriétés essentielles, et qui est appelée à gouverner l'autre, leur est propre, et prouve qu'il y a en eux une nature supérieure. Or quand l'homme commence à se développer, la nature psychique étant enfermée dans la nature physique, et ne pouvant agir qu'en union avec elle; tant que l'âme dominée par les besoins du corps, en suit aveuglément les impulsions et ne reçoit aucune influence morale qui la porte à se sentir en elle-même, il n'y a point de raison pour qu'elle se distingue de l'autre nature; il y a unité dans le développement humain, l'homme n'est pas divisé en lui, il n'a point conscience de lui, comme distinct de son organisme. C'est l'innocence ou plutôt l'ignorance de l'enfant, qui ne connait d'autre loi que celle de l'instinct, et pour lequel il n'y a encore ni bien ni mal

moral. Jusqu'à ce moment c'est un individu, mais non encore une personne. L'individualité est commune aux personnes et aux choses; c'est ce par quoi une existence se distingue extérieurement d'une autre; c'est sa forme, sa détermination dans l'espace, la circonscription de son développement. La personnalité au contraire est toute intérieure, subjective. Elle réside au foyer de l'existence; elle est justement ce par quoi le foyer se pose comme foyer, en se reconnaissant comme tel par opposition à ce qui n'est pas lui. La mutilation du corps d'un homme entame son individu; elle ne touche point à la personnalité qui subsiste entière dans la conscience, malgré le changement de la forme extérieure. La conscience se constitue par la réflexion du moi sur lui-même, se distinguant ainsi du non-moi objectif et même du non-moi subjectif, c'est-à-dire de la nature physique à laquelle l'âme est unie, et du corps qui en est l'enveloppe. Comment se fait cette distinction des deux natures si étroitement unies par les liens de la vie? Question que l'expérience peut résoudre et dont la solution intéresse gravement l'art d'élever et de former les hommes.

Gardons-nous de croire que l'homme intelligent et moral se développe spontanément et sans le secours d'une puissance et d'une direction externes. Rien ne se fait de soi-même ou dans les créatures, et cela parce qu'elles sont créatures, c'est-à-dire n'ayant point en elles le principe de leur être ni la raison de leur développement. Il en va de l'homme moral comme de l'homme physique; il dormirait éternellement dans son germe, sans une excitation qui le réveille et le vivifie. Alors seulement, à la capacité

de vivre s'ajoute l'actualité de la vie. Supposez qu'un enfant ne reçoive aucune parole d'instruction, ou à cause de l'occlusion de ses sens, ou par un isolement complet de ses semblables; qu'il soit perdu dans les forêts, enfermé dans une retraite cachée, ou telle autre hypothèse que vous voudrez; la nature psychique restera inerte en lui, latente, sans rayonnement, sans manifestation, c'est-à-dire sans réaction, parce qu'elle ne recevra point d'action qui lui convienne. L'homme physique se développera seul, en raison des influences terrestres qui le pénètrent; et l'intelligence et la volonté demeureront enfouies dans les instincts et les désirs de l'animalité. Tels les enfants dans leur premier âge; tels certains hommes qui restent enfants toute leur vie, par défaut de développement moral, comme les idiots et les crétins. Tels jusqu'à un certain point ceux qui s'abrutissent par la débauche, par l'ivrognerie, par l'habitude des vices les plus honteux. Ils en viennent à perdre la conscience de leur âme, et c'est ce qui explique l'absence des remords dans l'excès du crime. Tels encore nous devenons par certaines maladies, dans le sommeil, par l'âge quand la caducité nous ramène à l'enfance. Dans tous ces cas la personnalité n'existe pas, ou défaille. L'homme ne se connaît point, ne se possède point lui-même; il n'a pas la présence d'esprit ni le gouvernement de sa volonté, et ainsi sa responsabilité est nulle ou diminuée, parce qu'il n'est plus la cause intelligente de ses actes. Il faut donc, pour faire passer de puissance en acte la nature psychique, une stimulation analogue, c'est-à-dire une influence intelligente et morale, laquelle ne peut parvenir à l'âme humaine dans son état

présent que par la parole. C'est par la parole de son semblable que l'enfant apprend à se connaître en s'opposant à ce qui n'est pas lui; et plus la première parole qui le pénètre est intelligente et morale, pleine d'esprit, de sentiment, d'âme, plus vivement elle excitera son âme, son esprit, toute sa nature psychique. Une fois excitée, cette nature réagit et tend à se poser au dehors dans ses facultés, dans sa forme spirituelle, comme la nature physique se constitue dans la forme matérielle de l'organisme.

Or il arrive un moment où ces deux développements simultanés se heurtent et se contrarient; le corps demandant une chose et y poussant par toute la force de l'instinct; l'âme instruite par la parole, éclairée par une lumière supérieure, ne voulant pas ce que demande le corps et résistant à l'entraînement instinctif; ou si elle y a cédé, sentant de la honte, du regret, des remords. C'est par cette première contradiction entre l'obligation morale et les exigences animales, que l'âme et le corps commencent à se distinguer, à se séparer, et que la personne psychique s'oppose à l'individualité physique. Alors s'établit cette lutte de tous les instants qui ne finit que par la soumission complète de l'un des deux antagonistes; fin légitime et honorable quand le corps est dompté et obéit à l'âme en serviteur docile; fin ignominieuse et déplorable quand l'âme succombe et devient la servante du corps. Dans le premier cas l'homme est fidèle à sa destination, qui est de gouverner la terre et tout ce qui est de la terre, pour la mettre en harmonie avec le monde supérieur et la relier au ciel. Dans le second, il se dégrade en manquant à sa haute nature et à sa vocation; il tombe sous l'empire de la fata-

lité qu'il devait dominer; il se perd et perd avec lui les créatures qui attendaient de lui leur réhabilitation et leur salut; en même temps qu'il manque à son Créateur qui l'a placé sur la terre pour être son coopérateur et son représentant.

On comprend d'après cela l'importance de la première éducation, et quelle immense influence elle exerce sur la destinée des hommes. Heureux celui dont le cou a été courbé de bonne heure par la discipline, dit l'Écriture! Heureux celui qui a reçu dans son enfance une parole d'autorité, posant devant lui le bien et le mal, la vie et la mort; et qui en le mettant dans la nécessité de choisir entre ces termes contraires, a excité le développement de sa liberté, et lui a donné par elle la conscience des deux natures qui le constituent, et ainsi de ce qu'il y a en lui de noble et d'ignoble, de céleste et de terrestre, de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, de l'âme et du corps. Celui qui est entré de bonne heure en lutte avec lui-même, et qui dans les combats continuels qu'il a soutenus contre les puissances de la nature physique, a eu l'occasion de déployer toutes les forces de son âme, toutes les ressources de son esprit, celui-là a pu acquérir la conscience pleine de son moi, de sa personne, de sa vraie nature, en l'expérimentant dans ce qu'elle a de plus profond, de plus vivant et de plus digne.

§ 81.

La conscience psychologique ou la conscience du moi humain, est le fondement de la vie intellectuelle

de l'homme, et ainsi de la psychologie et de toutes les sciences qui s'y rapportent. C'est la connaissance que l'homme acquiert de son propre esprit et de lui-même à tel degré de sa manifestation. La conscience psychologique naît du sentiment intime, produit dans le foyer subjectif de l'être humain par l'action d'une puissance objective. Elle suppose donc deux termes corrélatifs, moi et non-moi; moi passif d'abord, sentant, recevant, assimilant; et non-moi actif, donnant, transmettant, imposant. Entre ces deux termes il y a coïncidence d'action et de réaction, et quand par suite de sa réaction vers ce qui l'excite à sortir d'elle-même, l'âme s'est posée au dehors et comme en face d'elle, quand elle a la perception de ce qu'elle a posé, et se voit dans son produit ou dans sa puissance, se faisant sujet-objet, la condition de la conscience est donnée.

L'homme n'est réellement homme et ne vit en homme, que quand il acquiert la conscience de lui-même, et par elle la puissance d'un être intelligent et libre qui peut connaître ce qui se passe en lui, autour de lui, et agir d'après sa connaissance. Devant Dieu sa responsabilité morale commence, aussitôt qu'il est capable de distinguer sa nature psychique de sa nature physique, ce qui convient à l'une et à l'autre, et de choisir entre elles et les motifs d'action qui en ressortent. Devant les hommes et pour la vie sociale, la responsabilité ne commence qu'à l'âge où il est

censé connaître la société, ses lois, ses conditions, ses institutions, ses convenances. C'est l'âge de la majorité civile qui lui confère la capacité légale d'exercer les droits du citoyen. Du reste il y a bien peu d'hommes qui arrivent à une conscience complète d'eux-mêmes ou qui se connaissent à fond. La connaissance de soi a été dans tous les temps l'objet principal des vrais philosophes : *nosce te ipsum.* Cette connaissance varie avec les individus, d'abord parce que le développement de chacun est divers, et ensuite parce que tous n'ont pas la même capacité de réflexion, la même puissance d'observation, la même constance pour se considérer au dedans, la même pénétration pour discerner ce qu'ils pensent. La plupart vivent à la légère, se laissant presque toujours entraîner au dehors, s'y jetant même par leurs désirs et avec toute l'ardeur de leur volonté. Ils ne se voient qu'à l'extérieur et toujours mêlés par leur activité aux choses du corps et à celles du monde. Le dedans leur échappe, et bien qu'ils sentent vaguement ce qui s'y passe, ils n'ont ni la pensée, ni la volonté, ni la force de l'envisager sérieusement; ils ont même une certaine crainte de le voir. C'est pourquoi ils cherchent à s'échapper à eux-mêmes par l'agitation, par les affaires ou les distractions. Cependant tout ce que nous manifestons de nous par la parole et par l'action, sort du fond ou de l'intérieur. Le développement objective ou pose en actualité ce qui était virtuellement contenu dans notre âme; et toutes nos facultés avec leurs fonctions et les faits qui s'y rapportent, ne sont que des puissances diverses de cette racine de notre être. La conscience ne peut saisir que ce qui est déjà réalisé en nous par la vie; donc plus la

vie est intense, énergique, profonde, plus il y aura de profondeur, d'énergie, d'intensité dans la conscience; plus nous pourrons nous connaître à fond, si nous savons nous observer et nous réfléchir, en même temps que nous vivons.

Il en est des individus comme de l'humanité. A chaque période de son histoire, elle se montre sous un point de vue nouveau, avec une nouvelle forme d'existence, et il en sera ainsi dans tous les siècles, jusqu'à ce que par son développement sur la terre elle ait manifesté tout ce qu'elle porte en elle, ou tout ce qu'elle peut produire ici-bas; comme nous voyons la graine du végétal exposer dans les différentes époques de sa croissance la vie qu'elle contenait en virtualité dans son germe. Ainsi se fait l'histoire naturelle de chaque chose. La science n'en est que le reflet dans l'esprit humain, cherchant à se représenter les choses accomplies, avec tous leurs rapports, depuis l'origine jusqu'à la terminaison. L'histoire du genre humain, considérée d'une manière générale et transcendante, est le résultat de l'effort que fait l'humanité dans tous les temps pour acquérir la conscience d'elle-même; et il y a des époques où cet effort est plus vif, plus constant, parce que les hommes sont plus tourmentés par le besoin de se connaître. Ce sont les époques philosophiques qui deviennent aussi des époques historiques; car en ces temps les hommes recherchent plus curieusement, plus subtilement les origines des nations, des peuples, des institutions, des lois et des mœurs, en un mot tout ce qui se rapporte au développement humain. Nous sommes évidemment dans une de ces périodes. Jamais l'homme n'a demandé avec plus d'instance et plus généralement,

plus explicitement la solution des grands problèmes de son existence et du monde qui l'entoure. Il veut *savoir* ce qu'il a *cru* jusqu'alors. Il veut acquérir par sa propre réflexion l'intelligence des hautes vérités, qu'il a admises par la foi et au moyen de la parole traditionnelle dans son enfance; il veut vérifier les données de la parole divine et ses convictions d'autrefois, par la conscience de lui-même, par la science de la nature. Il ne rejette plus la foi; instruit par la terrible expérience du dernier siècle, il en reconnaît, il en proclame la nécessité, et il voudrait l'avoir; mais il la veut pour qu'elle le mène à la lumière, et comme le seul moyen de trouver enfin des bases stables à sa science et une direction fixe à son activité. Il ne repousse point la parole divine; il croit qu'elle est nécessaire au monde et qu'ainsi elle y doit exister; mais il veut la goûter avant de l'accepter, en faire l'expérience avant de l'admettre. L'enseignement religieux n'a jamais été plus difficile et plus important que de nos jours. A tous les degrés, depuis l'exposition transcendante des dogmes, jusqu'à la plus simple instruction catéchétique, il a besoin pour opérer la conviction dans les esprits de nos jours, de marcher de concert avec la science de l'homme et de la nature.

Quelle que soit, du reste, la profondeur de la conscience psychologique, une fois qu'elle est constituée, elle présente à l'analyse trois éléments distincts, trois moments principaux:

1° Une sensation ou un sentiment produit par l'impression d'un objet. C'est pour ainsi dire la matière première de la conscience, ce sur quoi elle porte: si nous n'avions point senti préalablement, la réflexion n'aurait point d'objet.

2° La réflexion ou le repliement du regard de l'esprit sur ce qui est senti, éprouvé, pour le considérer, pour le connaître; ce qui donne au dedans un double fait, un fait de passivité et un fait d'activité, le premier produit par la cause extérieure de l'impression, le second par la volonté qui ramène le regard de l'esprit sur la modification éprouvée. De là le nom de *conscience, conscius, scire cum*, savoir avec ou en même temps. Que pour cela il faille un acte de volonté, l'expérience le prouve, bien que par l'habitude cet acte devienne presque imperceptible et que nous le remarquions à peine dans la plupart des cas. Nous recevons dans le cours de la journée une multitude d'impressions qui ne laissent aucune trace dans le souvenir, parce que nous n'y avons point donné d'attention, parce que nous n'avons point réagi volontairement vers leur cause; il n'y a pas de souvenir, parce qu'il n'y a pas eu conscience. Quand nous sommes très occupés d'un travail et qu'on vient nous parler de choses étrangères, ou que d'autres objets sollicitent notre regard, si notre esprit reste fermement attaché à ce qu'il considère, nous répondons ou agissons instinctivement, sans trop savoir ce que nous faisons, et après coup nous ne nous souvenons de rien. Nos actions sont, la plupart du temps, le résultat de plusieurs sentiments qui se mêlent ou même se combattent en nous, sans que nous en ayons conscience. C'est pourquoi nous sommes très embarrassés d'en rendre raison et de dire nettement le motif ou les motifs principaux qui nous ont décidés. Exposés à une multitude d'influences diverses qui se compliquent de mille manières, nous cédons à l'une ou à l'autre sans le savoir, sans le reconnaî-

tre par la réflexion, et très souvent celle dont nous avons le moins conscience, a le plus de part à notre résolution. Nos actes se ressentent de ce mélange; ils sont rarement tout à fait bons ou tout à fait mauvais. Le bien et le mal, la vertu et le vice, la justice et la passion, le dévouement et l'égoïsme s'y trouvent confondus, parce que rien n'est pur en ce monde et qu'il y a toujours de l'humain dans ce qui sort de l'homme. Aussi nos actions peuvent-elles toujours être accusées ou excusées par quelque côté. Ceci explique encore comment nous pouvons changer si vite, et être contraires à nous-mêmes en deux instants qui se suivent. En général l'homme se connaît si mal, il se rend si peu compte de son état moral, il est si peu capable de discerner en lui les sentiments, les désirs, les passions qui l'agitent; l'amour-propre inné à son *moi* le tient dans une telle illusion sur les véritables motifs de ses actions, qu'il reste stupéfait ou incrédule quand un autre les lui montre et lui présente l'image de son intérieur dans un miroir fidèle.

3° La conscience psychologique, pour devenir connaissance, science du *moi*, se complète par une seconde réflexion, qui l'élève à la première puissance d'elle-même et par laquelle nous acquérons la conscience de notre conscience. Dans ce cas nous nous regardons au dedans avec l'intention expresse de constater ce qui se passe en nous, pour nous étudier, pour nous rendre compte de nos impressions, de nos sentiments, de nos facultés et de leurs opérations, de nos penchants, de nos dispositions, de nos actes, de nos actions et en un mot de toute notre manière d'être et d'agir. Peu d'hommes peuvent arriver à cette

plénitude de la conscience, même pour un seul acte. Tous, en tant que doués de raison, sont capables du second degré, sans lequel ils ne pourraient agir comme il convient à des êtres raisonnables et libres. La conscience psychologique ainsi constituée est le grand instrument de la psychologie ou de la connaissance de soi-même.

Telle est la composition intime du fait de la conscience dans son intégrité. Il nous reste à voir, comment ce fait se développe dans le temps, ou comment la conscience se forme successivement pour constituer le moi, ou la personnalité de l'homme.

§ 82.

Dans l'homme actuel et suivant l'ordre naturel de son développement, la formation de la conscience part de la sensation ou de l'impression des objets physiques sur le corps, les organes et les sens. L'enfant a d'abord le sentiment vague de la vie et du besoin de la nourriture. La recevant d'un autre être, dans les yeux duquel il se réfléchit d'abord, il commence à pressentir une distinction entre lui et sa nourrice, puis entre lui et les objets qui l'entourent. Obscure, confuse et tout instinctive à son origine, la conscience se détermine graduellement dans l'enfant par les sensations répétées qu'il éprouve et par la réaction organique qu'il exerce. Jusque-là il est comme identifié, fondu avec ce qui l'environne; il

ne sait pas qu'il existe dans le monde, distinct du monde. Il se voit objectivement; il se nomme à la troisième personne. Il n'y a encore pour lui ni moi, ni non-moi.

§ 83.

Quand l'homme entre en commerce avec ses semblables par la parole, il reçoit au moyen du langage l'action des esprits qui l'entourent, et il réagit vers eux par le même moyen. Par là il acquiert la conscience de ce qu'il pense, la conscience logique. Il réfléchit sa pensée et se la représente en lui-même, puis il l'exprime hors de lui. Il se distingue, lui écoutant de lui parlant, et de celui qui lui parle. Il discerne l'action du non-moi, qui vient du dehors, de sa propre réaction qui sort de son intérieur. En un mot il se pose comme un être intelligent, pensant dans sa sphère intellectuelle. Il se détermine de plus en plus en lui; et l'individualité s'élevant au sentiment de l'unité personnelle, se prononce par le signe de la première personne *je* ou *moi*.

Le développement de la conscience se fait en deux temps principaux, dont chacun est marqué par un caractère particulier. Le premier se résume dans le sentiment de l'individualité, le second dans la conscience de l'unité

personnelle. L'enfant se connaît d'abord comme individu, en contact et en opposition avec les autres individus qui l'entourent. Le premier individu dont il se distingue, est sa mère ou la personne qui lui en tient lieu. Rien n'est plus propre à exciter son développement que l'action incessante et si pénétrante de l'œil d'une mère. Elle couve pour ainsi dire son enfant du regard, pour faire éclore en lui, par la chaleur de sa tendresse, la vie de l'âme et la réaction de l'amour. Elle l'entoure de ses bras, le presse sur son sein, le réchauffe de son haleine, le couvre de ses baisers; elle l'inonde en quelque sorte d'une rosée, d'une pluie d'affection qui fait germer la semence psychique. Le premier regard de l'enfant se fixe sur sa mère, et c'est dans l'œil maternel qu'il se voit en objectivité ou se réfléchit pour la première fois. Dès lors il tend à se distinguer de plus en plus des objets qui l'environnent et qui sont nécessaires au soutien de son existence; c'est toujours le besoin qui amène cette distinction, et elle se tranche et se précise davantage à mesure que les besoins se multiplient. Alors aussi commence le va et vient, l'acte et le réacte continuel entre lui et ce qui l'entoure; éprouvant l'action des objets dans toute la périphérie de son corps, et pouvant réagir par ses membres et ses muscles vers tous les points, il apprend, par la continuité des impressions reçues et des réactions organiques, à reconnaître l'étendue de son corps et acquiert ainsi la notion encore vague et confuse de son individualité. Il ne se connaît jusqu'à ce moment que par le dehors, par sa forme extérieure, à peu près comme on se voit dans un miroir. C'est pourquoi, quand il commence à parler de lui,

il emploie la troisième personne et se nomme par son nom, comme s'il s'agissait d'un autre, parce qu'il n'a point encore fait l'acte de réflexion qui peut saisir le moi au dedans. Il se passe probablement dans l'animal quelque chose d'analogue, puisqu'il distingue son individu de tout autre.

Mais ce qui ne se trouve point dans la bête et ce qui ne peut s'y trouver, parce qu'elle est incapable de réfléchir activement et par conséquent de penser, c'est le sentiment de la personnalité, la conscience de l'unité personnelle. L'enfant ne l'acquiert que lorsqu'il commence à comprendre la parole et à parler avec intelligence, ce qui suppose qu'il s'est réfléchi lui-même pour se regarder au dedans. Il faut pour cela que son entendement soit déjà posé; car cette réflexion ne peut avoir lieu que dans l'entendement. Il est bien difficile de préciser le moment où ce dégagement de l'homme raisonnable s'opère. Mais comme la réaction suppose toujours une action analogue qui l'excite, on peut affirmer que le moi de l'enfant est éveillé par l'opposition d'un autre moi qui se fait sentir à lui par la parole ou par des actes. La personnalité, la volonté réfléchie d'un autre être s'imposant à sa personne, à sa volonté, le refoule sur lui, et lui donne par ce retour au dedans, qui provoque la réflexion, la conscience de lui-même. Ce qui est constant, c'est qu'aussitôt qu'il a saisi son moi, l'expression lui est donnée pour le poser au dehors, et dès lors il ne parle plus de lui comme d'un objet; il se nomme à la première personne; il s'appelle *moi*. Dès ce moment il prend en main le gouvernement de son existence et la direction de ses actes, autant que sa faiblesse et son igno-

rance le lui permettent. Rien ne se passe plus en lui et dans sa sphère, que son moi et sa volonté propre n'y interviennent, et si on le laisse aller, cette volonté propre naissante, ce moi à peine éclos va s'exalter au point de dominer tout ce qui l'entoure, de faire opposition à tout et de n'en souffrir aucune.

Quoi qu'il en soit, il commence à penser, dès qu'il s'est réfléchi en lui-même; la vie intellectuelle s'établit; il se pose dans le monde intérieur de son entendement, où vient se représenter tout ce qu'il voit, sent et éprouve. Ce monde, qui est proprement la sphère de sa raison, devient pour lui un intermédiaire entre le monde physique qui affecte ses sens, et le monde supérieur avec lequel son intelligence et son âme communiqueront plus tard. L'enfant le constitue par la réflexion active de son esprit; et tout ce qui y paraît et s'y développe ne prend d'existence rationnelle que par des signes abstraits, instruments nécessaires de l'exercice de la raison. Nos pensées, nos réflexions et toutes les opérations qu'elles supposent, se font à l'aide des signes du langage. C'est pourquoi l'enfant parle avant de penser; car c'est seulement en entendant parler qu'il acquiert par l'ouïe les signes nécessaires à la formation et à l'expression de sa pensée.

Penser, c'est d'abord représenter par des signes ce que nous sentons, ce que nous concevons, comme avant de calculer, il faut établir la numération, ou déterminer la valeur des nombres par des chiffres; puis on cherche les rapports des nombres en combinant leurs signes. Ainsi, après avoir nommé les conceptions, nous tâchons d'en percevoir et d'en démontrer les rapports par la combinaison des mots qui

les expriment. Il n'est point facile d'arriver à la conscience complète de sa pensée. La plupart des hommes ne savent ce qu'ils pensent; c'est pourquoi si peu savent ce qu'ils disent. Pour bien se comprendre, il faut commencer par se parler à soi-même. La pensée, si abstraite qu'elle soit, n'est jamais qu'une parole intérieure. Or c'est quand l'enfant devient capable de se parler ainsi au dedans et d'objectiver par la réflexion ce qu'il sent, conçoit et veut, qu'il acquiert la conscience du moi et de sa personne. Plus il pense et parle, plus ce sentiment devient net et profond. Il distingue très bien ce qu'on lui dit de ce qu'il dit, quand il parle et quand il écoute. Il sent le travail de son esprit pour réagir vers la parole qui lui est adressée; et la conscience de son moi se détermine et s'affermit à mesure que cette réaction est plus vive et plus répétée.

Le moi, ayant conscience de lui-même, est la condition nécessaire de la personnalité humaine; car il faut que l'homme se connaisse et connaisse ce qui l'affecte, pour pouvoir agir librement, et décider ainsi par son choix la direction de sa vie. Le moi, source de toutes les misères de l'humanité quand il va jusqu'à l'égoïsme, est donc aussi le fondement de sa grandeur, et il n'est jamais plus beau et ne déploie plus de force ou une vertu plus élevée, que quand il s'applique à se maintenir dans les bornes du devoir, à s'abaisser devant la loi, à faire abnégation de lui-même. C'est à ce but que doit le mener l'éducation morale. Elle commence son œuvre aussitôt que le moi est posé, luttant sans cesse contre les mauvais penchants de la nature inférieure, contre les tentations gros-

sières, et surtout contre la tendance originellement vicieuse, qui est dans chaque homme depuis la chute du premier homme, à faire de son moi le centre du monde, comme il est le centre de son individualité, et à tout rapporter à soi, pour tout absorber et dominer. Ici est la raison profonde des lois divines et humaines et des institutions qui en ressortent, pour diriger et contenir dans la ligne du devoir, de la justice et du bien le moi de l'individu et du genre.

§ 84.

Le moi est le caractère distinctif de l'homme au milieu des existences de ce monde. Constitué par la réflexion que l'esprit fait en lui de lui-même, il est plus fortement posé à mesure que cette réflexion est plus énergique, et l'énergie de celle-ci dépend en grande partie du rapport de la force attractive à la force expansive dans l'individu. Là où manque la puissance de se réfléchir, la conscience du moi n'est pas possible, et là où cette conscience existe, elle s'affaiblit ou se perd momentanément, quand la réflexion languit ou cesse, comme dans le sommeil, dans des cas pathologiques qui lui ressemblent, dans certaines crises de somnambulisme, dans des états de l'âme, produits par une influence extérieure qui la subjugue et empêche la réaction libre de l'esprit, tels que l'ivresse, le délire, la folie, la passion pous-

sée à l'extrême, toute espèce d'exaltation qui transporte le moi hors de lui, ou tout sentiment profond qui l'absorbe.

Nous venons de voir que le moi se constitue définitivement quand l'enfant commence à parler, et surtout à comprendre la parole et à l'employer avec intelligence. De tous les êtres de ce monde, celui-là seul qui parle a un moi et est une personne. L'homme seul présente ce phénomène remarquable d'une existence qui se double, se scinde en deux parties, s'oppose à elle-même pour se contempler. D'où lui vient cette prérogative qui le rend capable de science et de moralité, et fait à la fois sa grandeur et sa misère? Pourquoi seul entre toutes les créatures d'ici-bas peut-il réfléchir volontairement en lui le monde et lui-même? C'est qu'il est un être intelligent, dira-t-on. Mais cette réponse n'explique rien; elle affirme la même chose en d'autres termes; elle laisse la difficulté entière. L'observation, qui constate les faits de l'intelligence, ne peut pas nous apprendre pourquoi l'homme est intelligent, et si nous n'avions point d'autres données que celles de l'expérience, cette question resterait pour nous sans lumière, comme beaucoup d'autres du même genre.

La parole sacrée qui nous a révélé l'origine et la nature de l'homme, nous apprend encore que Dieu l'a créé à son image et à sa ressemblance, et c'est pourquoi il lui a dit de gouverner la terre, et d'y tenir sa place. Donc tout ce qui est en Dieu doit avoir son type dans l'homme, avec la différence du Créateur à la créature; donc la nature hu-

maine doit être l'effigie de la nature divine. Or l'essence de Dieu, Dieu en soi, c'est l'Unité dans la Trinité, la Trinité dans l'Unité, et de là le dogme fondamental du Christianisme, qui est aussi la première de toutes les vérités. La Trinité, c'est Dieu se connaissant et pour cela s'objectivant à Lui-même, se contemplant en Lui, objet de Lui dans son Fils. Donc trois distinctions en Dieu, savoir: Dieu Père ou centre, sujet de l'éternelle connaissance, principe de la génération éternelle; Dieu Verbe, lumière émanée du centre, Fils engendré par le Père; puis action et réaction de l'un vers l'autre, et de leur rapport intime, de leur pénétration, un troisième terme qui procède des deux, bien qu'il soit distinct de chacun, l'Esprit saint, Dieu Esprit. Et ces trois termes distincts sont cependant un; autrement l'infini n'aurait ni conscience ni connaissance de lui-même. Connaître et être, sont la même chose pour Dieu, parce qu'il n'est qu'en se connaissant, par l'éternelle réflexion qu'il fait de Lui-même en Lui.

La même chose se retrouve dans la créature faite à son image, mais elle s'y retrouve comme l'original dans la copie. L'unité de l'âme humaine se manifeste aussi ou s'objective à elle-même dans la trinité de la connaissance. L'âme sujet se fait objet. Elle agit et réagit sur elle-même; les deux termes se réfléchissent l'un dans l'autre, et de là l'esprit intelligent qui se constitue par le développement même de la conscience, ou quand le moi est posé. La conscience du moi est donc essentielle à l'être intelligent. Or, comme la liberté morale résulte de la conscience, puisqu'il n'y a lieu à choisir entre deux termes, que quand le moi se distingue des non-moi, il suit que l'homme n'est un être moral,

comme il n'est un être intelligent, qu'en vertu de sa nature radicale ou parce qu'il est l'image de Dieu. Il est donc tout ce qu'il est par cette ressemblance et ainsi sa vie n'a de valeur et de vérité qu'autant qu'elle réalise l'idée qui a présidé à sa création, qu'autant qu'il reproduit, rétablit ou perfectionne en lui la conformité avec son divin modèle. Telle est la règle souveraine de son existence.

La réflexion active de l'esprit s'opère par un retour de l'âme sur elle-même, par un repliement de son regard à l'intérieur, par une espèce de recollection ou de recueillement. C'est le mouvement opposé à celui de l'expansion ou du développement par lequel l'être se jette au dehors ou se manifeste. L'acte de la réflexion indique donc une prédominance, au moins momentanée, de la force attractive, un triomphe de la force centrale, une tendance à la concentration. Aussi voyons-nous que les hommes où l'expansion domine, soit à cause de l'âge, comme chez les enfants et les jeunes gens, soit par suite d'un caractère léger, comme en ceux qui sont jeunes toute leur vie, réfléchissent peu et avec peine. Ils n'arrivent jamais à se connaître, parce qu'ils n'ont pas la force de se regarder dans le miroir de leur entendement, de se mirer dans leur conscience. Ceux au contraire où la force attractive l'emporte, réfléchissent volontiers, parce qu'ils se concentrent facilement, et il leur faut un effort ou une vive excitation pour sortir d'eux, et se manifester par la parole ou par l'action. Ce sont des âmes repliées sur elles-mêmes, des volontés ardentes qui se consument au dedans comme un volcan sans éruption ; ce sont des esprits méditatifs, pensant, ruminant toujours, peu communicatifs et sachant mal

communiquer. Ces hommes aiment les ténèbres, le silence et l'immobilité.

Il y a sous ce rapport une différence notable entre les deux sexes. Dans la femme la force centrale prépondère. C'est pourquoi il y a en elle de l'attrait ou de l'attract; elle attire l'homme, qui, suivant la parole de la Genèse, quitte son père et sa mère pour s'attacher à sa femme. Elle est donc, en vertu même de sa nature, le centre de la famille et par conséquent de la société, fondée sur la famille. Aussi, pour le dire en passant, toute société civile où la femme est esclave ou dégradée, est une société dans l'enfance ou une société pervertie, et nous affirmons hautement qu'avant l'Évangile et hors du Christianisme qui a rendu à la femme, en la régénérant, son rang dans le monde, il n'y a pas eu sur la terre de véritable sociabilité. Si la femme est ainsi constituée, il doit lui en coûter moins qu'à l'homme pour rentrer en soi; elle doit s'y poser et s'y reposer plus volontiers; car elle tend beaucoup moins à se manifester au dehors. L'intérieur est son domaine. Elle se réfléchit elle-même, tout ce qu'elle éprouve et surtout ce qu'elle aime, plus facilement, plus constamment que l'homme; elle tend plus fortement à s'assimiler, à s'approprier. Son moi est plus ardent, plus absorbant, plus dévorant, et l'égoïsme, quand il existe en elle, est profond et tenace. De là ses bonnes et ses mauvaises qualités, à savoir sa patience, son courage, sa constance, son avidité, son désir de posséder, son opiniâtreté qui ne se lasse point, qui ne renonce jamais, et qui finit presque toujours par l'emporter sur la force, comme la goutte d'eau tombant incessamment use le roc.

L'homme, plus expansif par sa nature, est porté au con-

traire à se répandre au dehors, et dans la communauté l'extérieur est son département. Il a donc plus de peine à revenir sur lui-même et sur ce qu'il sent; il sent aussi moins vivement, à cause de sa réaction trop prompte, qui ne laisse pas à l'action objective le temps de pénétrer et de l'affecter profondément. Aussi préfère-t-il agir par la pensée, par la parole, par le mouvement organique; et quand il se réfléchit, il considère plus les objets que lui-même; c'est pour spéculer, faire des systèmes ou des théories, plus que pour se rendre compte de ce qu'il éprouve. Il n'aime pas comme la femme à se retirer dans son fond pour y ramener tout, pour tout absorber dans un sentiment, dans un désir, dans une volonté. Il se déploie avec plaisir dans les tableaux de l'imagination, dans les conceptions de son entendement, dans les constructions de sa raison. Il est toujours pressé de réaliser au dehors ce qu'il a combiné, prévu, arrangé dans son esprit. Il s'y met avec feu, avec véhémence; mais si l'œuvre est longue, il se décourage ou se dégoûte facilement, il cède plus vite aux oppositions et aux obstacles. En général la conscience du moi est plus profonde dans la femme que chez l'homme, et sa personnalité moins active, moins violente, est en effet plus forte et plus solide. Du reste ceux d'entre les hommes, qui sont appelés par leurs qualités supérieures à gouverner ou à diriger leurs semblables, se distinguent ordinairement par l'énergie du moi, par la fermeté et la persistance de la volonté; ce qui suppose ou une haute inspiration qui les éclaire et les soutient, ou une grande force de réflexion pour voir nettement en eux avant d'agir, ce qu'ils veulent, ce qu'ils pensent, ce qu'ils feront.

Si le moi se pose par la réflexion, il se dépose quand elle cesse, et la conscience s'affaiblit ou se perd, à mesure que l'esprit devient incapable de se replier sur lui. Alors, comme l'exprime très bien le langage vulgaire, *on perd la présence d'esprit* et *on reste sans connaissance.* On ne connaît donc et soi et les choses en soi, qu'autant que l'esprit se re-présente à lui-même, en se réfléchissant lui et ce qui l'affecte. Dès qu'il se perd de vue et ne se saisit plus en objectivité, il se dédouble pour ainsi dire; il sent, mais il ne réfléchit pas; la conscience du moi défaille et avec elle la pensée et la volonté propre. Nous l'éprouvons tous les jours, quand le sommeil nous gagne. Le premier signe intérieur que nous nous endormons, c'est que nous ne savons plus ce que nous faisons, ce que nous disons, ce que nous lisons, ce que nous pensons, ce que nous voulons. Le moi est enlevé à lui-même; aucune fonction intellectuelle ne peut plus s'accomplir; le sentiment de la personnalité disparait pour un temps, et quand le réveil arrive, le premier acte du moi est de se re-poser par la réflexion, de se reprendre, pour ainsi dire, en ramenant son regard sur lui; et alors, avec l'aide de la mémoire qui lui garantit son identité, des sens et de l'imagination qui le replacent dans les circonstances de sa vie de tous les jours, la conscience se rétablit, la personne se retrouve, et sa pensée et son activité rentrent dans leur cours habituel.

Il en va de même dans cet état analogue au sommeil qu'on appelle *rêverie,* parce qu'on y rêve tout éveillé. L'esprit qui commence ordinairement par penser à quelque chose qui l'intéresse dans sa disposition présente, se laisse entrainer

peu à peu par un courant d'images analogues à la passion, au sentiment qui le préoccupent; doucement balotté, bercé en quelque sorte par les vagues de l'imagination, comme sur une mer mollement agitée, il se laisse porter par le flot, il va et vient sans mêler son activité à la force extérieure qui le pousse; la réflexion s'affaiblit insensiblement; il perd conscience de lui-même, et la fin la plus ordinaire de ces situations romantiques, c'est le sommeil. L'évanouissement, la syncope, les faiblesses, la léthargie, les accès d'épilepsie, de catalepsie, etc., produisent à peu près le même résultat. Il y a momentanément impuissance de la réflexion et la perte de la connaissance s'en suit. En sortant de ces états on revient à soi, on reprend ses esprits, comme on dit communément et avec beaucoup de justesse; car l'esprit se reprend en effet, et redevient présent à lui-même.

L'état singulier qu'on appelle *somnambulisme*, qu'il arrive naturellement ou qu'il soit provoqué par des moyens artificiels, présente souvent, surtout lorsqu'il va jusqu'à la clairvoyance, une étrange perturbation de la conscience du moi. La réflexion n'est point suspendue; elle est au contraire doublée, et il en résulte deux consciences et par conséquent deux moi qui se voient objectivement, et parlent l'un de l'autre, comme s'ils étaient deux personnes distinctes et séparées, l'une dans l'état ordinaire et l'autre dans la crise. Dans ce dernier état, le sujet se nomme toujours à la troisième personne, comme l'enfant qui n'a point encore la conscience du moi, et au sortir de la crise, qui dure quelquefois des mois entiers, au moment même de son réveil, le souvenir de ce qui s'est passé en lui et autour de lui pendant la maladie lui

est ôté, et recommençant à vivre dans son ancienne conscience, sans se douter en aucune manière du temps qui s'est écoulé, il se reporte spontanément au point où il en est resté quand il est entré en crise, et se replace par la mémoire dans les circonstances où il se trouvait à l'instant de son départ. Nous connaissons une personne très naïve et très pieuse, qui tombe naturellement dans un tel état, quand elle est vivement affectée par une cause morale. Alors elle perd soudainement la conscience d'elle-même, telle qu'elle est dans la veille, et elle entre dans une autre forme d'existence, où, comme les clairvoyants, elle voit quelquefois les yeux fermés, lit une lettre cachetée, aperçoit ce qui se passe à distance, entend ce qui se dit au loin et autres phénomènes de ce genre. Elle se voit double, comme si elle était deux personnes, et désigne chacune de ces personnes par un nom différent; celle de la veille, elle la nomme l'*autre*, et celle de la crise, elle la nomme *elle*. Elle regarde l'*autre* comme supérieure à *elle*, parlant de l'*autre* avec un certain respect, et d'*elle* avec mépris ou indifférence, comme si elle était peu de chose. *Elle* se rappelle plus ou moins confusément ce que l'*autre* a fait, mais l'*autre*, quand elle est revenue, n'a absolument aucun souvenir de ce qu'*elle* a fait ou éprouvé tout le temps de la crise; du reste parlant toujours d'*elle* et de l'*autre* comme d'un tiers, et mettant tous les verbes à la troisième personne, en sorte que le mot *je* ou *moi* ne sort jamais de sa bouche. Puis, quand la crise est passée, elle se reproduit quelquefois partiellement dans le sommeil où cette personne se voit double, vivant à la fois dans *elle* et dans l'*autre*. Nous citons ces faits parce que

nous les avons vus et sans chercher à les expliquer pour le moment. Nous y reviendrons dans la Psychologie transcendante.

Toutes les fois que, par une cause ou par une autre, l'esprit est enlevé à lui-même et ne peut plus se regarder et se maîtriser, il perd la conscience du moi. L'ivresse produit cet effet. Par l'excès des boissons fermentées, les esprits animaux s'accumulent au cerveau avec le sang, au point que le cerveau est troublé dans ses fonctions, et ne peut plus servir d'instrument à l'intelligence et à la volonté. Il y a dans cet état incapacité de réfléchir, de penser, de vouloir; et tant qu'il dure, l'homme est abandonné à l'impulsion des instincts de la brute, aux penchants les plus grossiers et aux influences qui y correspondent. Il se dégrade en se dépouillant du caractère de la personnalité humaine, de la conscience et de l'activité du moi.

Le même effet peut être amené jusqu'à un certain point, sans qu'il y ait de sa faute, ou au moins sans que sa volonté y ait pris part immédiatement, comme dans le transport de la fièvre, et dans l'espèce de délire qui accompagne souvent l'inflammation du cerveau. L'organe surexcité ne peut plus être gouverné par l'esprit, il l'entraîne au contraire dans son mouvement désordonné, l'empêche de revenir sur lui-même et le fait divaguer. La réflexion devient impossible, le moi ne peut se poser, et ainsi il n'y a plus ni conscience, ni pensée, ni action suivie, ni souvenir.

L'homme peut encore perdre la conscience du moi ou être jeté hors de soi, comme on dit, par la passion. Dans un accès de colère par exemple, il ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait, il n'entend rien, ne voit rien

que ce qui le possède, et il peut être entraîné, presque sans le vouloir, aux plus grandes violences, aux actions les plus horribles. Il est alors sous une véritable possession; quelque chose est entré en lui qui l'enflamme, l'agite, le pousse, comme le vent fait tournoyer la poussière; et il est tellement sous le joug de la puissance du mal, qu'il ne peut se maîtriser tant que dure l'accès. Il en est ainsi de toute passion violente quand elle va jusqu'au transport. Elle nous enlève la conscience du moi et l'empire sur nous-mêmes, et c'est ce qui rend les passions si dangereuses. Elles produisent jusqu'à un certain point les mêmes effets que l'ivresse, que la fièvre; elles rendent incapable de bien voir, de réfléchir, de penser; elles enflamment le cerveau, exaltent l'imagination, jettent dans le délire; elles rendent fou. Il n'y a point de passion qui ne puisse aller jusqu'au fanatisme, c'est-à-dire jusqu'à se faire un Dieu de son objet, pour lui dévouer sa vie, son âme, tout son amour, à la place de Dieu qui seul y a droit.

L'état de l'âme qu'on appelle enthousiasme, lui ôte momentanément la conscience du moi. L'inspiration, de quelque genre qu'elle soit, poétique, morale ou religieuse, enlève l'esprit de l'homme, le ravit, comme on dit, ou le transporte. Aussi le premier effet de l'inspiration, c'est l'impossibilité de réfléchir, de penser, c'est la suspension de la conscience et du moi. La muse, le génie de l'artiste, le dieu qui s'en empare, est une puissance plus forte que lui, et il est presque sous sa main comme un instrument qui rend des sons. C'est ce que les anciens appelaient la fureur poétique. L'inspiration morale a quelque chose de saisissant qui entraîne soudainement la volonté,

la pousse à agir avant toute réflexion. Ainsi s'exécutent le plus souvent les grandes actions, les actes de dévouement et d'héroïsme. La vue du beau, et surtout de la beauté morale, l'admiration qu'il peut exciter produisent quelquefois le même transport. Une piété vive, ardente, pleine de foi et d'amour, peut aussi donner de ces ravissements, quand par l'élan de la prière, l'âme se dégage de ses liens inférieurs pour s'unir à Dieu; et elle n'y parvient qu'en se perdant de vue, en cessant de se réfléchir, en laissant tomber son esprit propre, pour s'offrir à la lumière divine comme un vase pur et vide, et attirer l'esprit de Dieu qui se donne à ceux qui se dépouillent du leur ou se font *pauvres d'esprit.* La vie religieuse la plus profonde, celle qu'on appelle vie intérieure, repose sur ce fait.

Enfin, toutes les fois qu'une influence pénètre jusque dans son fond et y excite un sentiment vif de joie ou de douleur, l'âme absorbée par ce qu'elle éprouve, devient momentanément incapable de réagir. Elle est comme fixée, enfoncée en elle par la puissance qui l'accable; elle est perdue dans la douleur ou dans la joie; elle nage pour ainsi dire dans un océan d'amertume ou de bonheur. Dans cet état elle ne peut ni penser, ni parler, ni agir; elle n'a point l'esprit présent; elle vit dans un rêve; elle n'a pas la force de réfléchir ce qui se passe en elle, et par conséquent elle n'a point la conscience de sa personnalité, et ne peut l'exprimer en aucune manière. Il lui faut un certain temps pour se calmer, pour revenir à elle, pour reprendre ses esprits et retrouver, avec la réflexion d'elle-même et la conscience de son moi, la puissance de penser ce qu'elle a senti, d'exprimer ce qu'elle pense, et de jeter

au dehors ce torrent de douleur ou de joie qui l'a inondé. Alors seulement vient l'abondance des larmes, des paroles, des gestes et de tous les moyens d'expression.

§ 85.

Une fois que l'âme, développée en intelligence et déterminée en entendement, s'est posée en moi personnel par la réflexion, elle peut réagir volontairement vers ce qui agit sur elle et fixer par son regard ce qui la pénètre. Placée au centre du monde qu'elle s'est créé, dont son intelligence est le rayon, et dont son entendement marque les bornes, toutes les impressions qui lui arrivent du dehors, toutes les représentations qui se forment dans son miroir intellectuel, l'excitent à réagir par son rayon visuel vers l'image ou l'objet qui l'affecte. Cette direction volontaire de l'âme vers tel ou tel objet, ce regard de l'intelligence tourné, fixé et maintenu sur un point avec conscience et liberté, s'appelle *attention*.

§ 86.

La *tension* de l'âme vers un objet, ou son *at-tention* s'exprime surtout par le regard. L'œil du corps est le centre de l'horizon physique de chacun. Il le mesure par son rayon, et son énergie en détermine la circonscription. Tous les objets compris dans cet

horizon agissent ou peuvent agir sur l'œil au moyen de la lumière, et l'œil peut réagir vers ces objets par son regard. Le regard psychique ou physique ne peut fixer qu'une seule chose et même qu'un seul point de la chose; car c'est un rayon simple. L'œil peut voir à la fois plusieurs objets et en recevoir des impressions multiples et confuses; mais il n'en peut aspecter directement, immédiatement qu'un seul, et c'est l'aspection immédiate et directe qui produit des images nettes et distinctes.

Il n'y a proprement acte d'attention que là où le regard est dirigé volontairement, par conséquent là où le moi est posé, là où il y a conscience de la personnalité. Aussi l'homme n'a la puissance d'être attentif, qu'après s'être reconnu lui-même en se distinguant de ce qui n'est pas lui. Ici se trouve aussi le premier exercice de la liberté morale ou de la réaction voulue vers tel ou tel objet, de la préférence accordée à l'un ou à l'autre, suivant qu'il paraît bon ou mauvais, c'est-à-dire convenant à l'individu ou ne lui convenant pas. L'être qui ne peut diriger sa réaction avec la conscience de ce qu'il veut, n'agit point librement; il est incapable de délibérer et de choisir. Or l'attention étant la condition préalable de tous les actes intellectuels et moraux, et le moi étant la base nécessaire de l'attention, nous devions considérer le fait fondamental de la constitution du moi, avant de passer à l'explication de ses facultés. Une image peut nous aider à comprendre la position que l'âme vient de prendre par la réflexion sur

elle-même, ayant la conscience de son moi et se tenant au centre de la sphère intellectuelle qu'elle a établie par son propre développement : c'est celle de l'araignée au milieu de la toile qu'elle a posée par son activité, dont elle s'est habilement enveloppée, étendant ses pattes sur les principaux rayons du cercle dont elle est le foyer, en sorte que le moindre mouvement des extrémités se communiquant au centre, elle réagit soudain et s'élance vers le point ébranlé. Ainsi du moi : il ressent tout ce qui le touche dans la périphérie de sa forme, soit à travers les sens, soit dans l'entendement, et il réagit en raison de l'impression reçue et dans la direction du mouvement transmis. C'est surtout par le regard que s'opère cette réaction ; et comme le regard est un rayon simple, partant d'un être simple et un, l'âme, il ne peut se fixer que sur un seul point. Dans l'ordre intellectuel ainsi que dans l'ordre physique, entre deux points donnés une seule ligne droite est possible, et la droite ne peut aboutir qu'à un seul point. L'unité, loi primitive de l'âme humaine, parce qu'elle est son caractère essentiel, est aussi la loi de son activité, de ses facultés. C'est pourquoi si nous voulons réussir, soit dans la spéculation, soit dans la pratique, nous ne devons faire qu'une chose à la fois ; car nous ne pouvons réellement en regarder qu'une dans un moment donné, bien que nous en voyons un grand nombre. Quand nous croyons penser à plusieurs choses en même temps, la succession rapide des actes nous fait illusion, comme un charbon ardent, tourné vivement, paraît à l'œil un cercle de feu. On acquiert par l'habitude une telle facilité d'agir, que la distinction des actes successifs est à peine perceptible à la conscience. Ainsi en

lisant ou en écrivant, il faut certainement un acte d'attention pour discerner chaque lettre et le rapport qui l'unit aux autres. Ce discernement coûte à l'enfant beaucoup de peine et d'efforts, jusqu'à ce qu'il y soit habitué; puis, quand il sait lire et écrire et qu'il s'y est souvent exercé, cela va de soi-même, les actes s'entraînant l'un l'autre, sans que la volonté paraisse y prendre part, bien qu'elle y préside toujours. En effet, si quelque distraction survient qui emporte l'attention ailleurs, l'esprit continue encore quelque temps, à peu près comme une machine qui a reçu l'impulsion, mais il n'a plus la conscience de son acte, et il ne lui en restera aucun souvenir. Dans tout jugement il y a une perception de rapport, donc une comparaison et une double attention, non pas simultanée, comme dit Condillac, mais successive; et cette succession est le plus souvent si rapide, qu'elle se confond dans notre conscience avec son résultat, à savoir l'acte de l'esprit qui saisit dans la dualité des termes l'unité de leur rapport.

Cette loi fondamentale de l'attention impose à l'esprit une discipline, une méthode dans son travail, quel que soit l'objet qu'il considère. Pour peu que cet objet ait de complexité, si l'on veut le bien connaître et en rendre compte exactement, on doit le diviser, le décomposer, puis prendre chaque partie séparément, la considérer spécialement et subdiviser encore jusqu'au dernier point perceptible. Puis quand l'esprit a successivement fixé son regard sur chaque partie, dans un ordre que la nature de l'objet doit déterminer, il les rapproche pour recomposer l'ensemble; il les rétablit dans leurs rapports naturels pour les voir dans l'unité, et embrasser le tout d'un coup d'œil; autrement

on n'obtient qu'une vue générale et confuse, qui ne produit point de conceptions distinctes dans l'entendement, et qu'il est impossible d'exposer clairement. Prétendre voir tout à la fois du premier coup, c'est s'exposer à ne rien connaître; la nature de notre esprit qui ne peut agir que dans le temps, c'est-à-dire successivement, nous impose l'obligation de considérer chaque chose l'une après l'autre, à son tour, dans sa place et dans ses rapports; et la méthode analytique, qui est la conséquence de cette nécessité de la pensée humaine, est aussi indispensable pour acquérir la science que pour la démontrer ou l'enseigner.

§. 87.

L'attention étant la direction que l'âme donne à son rayon visuel, est moins une faculté qu'un acte. Elle dépend surtout de la volonté qui l'exerce par l'esprit au moyen des sens et de leurs organes. Excitée par les objets extérieurs, l'âme réagit avec plus d'énergie vers ce qui est analogue à l'état où elle se trouve au moment de l'impression. La vivacité, la justesse et la vérité de la conception dépendent souvent de la force de la volonté et de sa persévérance à envisager et à fixer son objet. Des impressions multiples et simultanées brisent le rayon visuel, divisent l'attention et rendent l'acte volontaire faible et incertain.

La force de l'attention dépend en général de plusieurs

circonstances subjectives et objectives. Les objectives sont l'action plus ou moins vive de l'objet, la manière dont il se présente et nous affecte, et le rapport de convenance ou de disconvenance qu'il peut avoir avec notre organisation et ses besoins, avec l'état de notre esprit et de notre âme. Les conditions subjectives sont d'abord l'énergie de la volonté, puis les motifs qui la stimulent, et enfin la disposition physique, intellectuelle et morale où l'homme se trouve relativement à tel objet. Les âmes fortes qui ont une volonté puissante, ont en général une grande capacité d'attention. Elles savent écouter, regarder souvent et longtemps; elles voient et entendent là où il n'y a rien de perceptible pour d'autres: *Qui aures habet, audiat.* Ce sont ceux-là qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Cette puissance de l'attention, soutenue par une volonté énergique, est un des traits principaux des hommes de génie. Quand quelque chose leur a apparu, quand ils ont commencé à pressentir, à concevoir une idée, ils ne la perdent plus de vue. Elle devient pour leur esprit l'objet d'une méditation continuelle, souvent presque involontaire; ils la couvent pour ainsi dire plus ou moins longtemps, jusqu'à ce qu'elle se développe, s'organise et soit mûre pour la réalisation. Dans les sciences d'observation, la patience est un grand moyen de découvertes, et ici la patience n'est que la persévérance dans l'attention. Une volonté forte a ordinairement un regard d'aigle; elle voit de haut et de loin; elle voit droit et juste.

Tout acte d'attention exige un effort plus ou moins sensible. Il faut vouloir pour être attentif. C'est cet effort

qui rend l'exercice de l'attention pénible aux enfants, et à ceux qui vivent comme les enfants. Entraînés au dehors par ce qui frappe leurs sens, ils se laissent aller à une réaction capricieuse ou fortuite qui les occupe à chaque instant, mais sans profit pour leur développement intellectuel. Tant que la volonté n'est pas assez forte pour résister à cet entraînement, et arrêter fixément l'esprit devant un objet, il n'y a point de réflexion possible, point de méditation, point de pensées sérieuses, et par conséquent point de connaissance ni de science. Rien ne peut suppléer à l'attention. Les motifs qui agissent sur la volonté peuvent l'y aider, et le premier de ces motifs c'est le besoin. Les esprits les plus distingués, les intelligences les plus hautes se développent ordinairement sous l'aiguillon de la nécessité, par la stimulation d'une situation mal-aisée. Les obstacles, quand ils ne sont pas accablants, excitent à un haut point la réaction de la volonté, et l'esprit s'ingénie plus vivement, plus subtilement, lorsqu'il est réduit à ses propres ressources. On ne peut dresser l'animal que par le besoin et par la crainte ou le plaisir qui s'y rapportent. L'homme est animal par la moitié de son existence, et il commence par l'être tout entier. Il faut donc l'intimider pour l'instruire, pour l'élever. La crainte du Seigneur, dit l'Écriture, est le commencement de la sagesse. Non que la crainte soit l'unique moyen, ce qui dégraderait l'enfant; mais elle est la condition première, la condition indispensable pour que l'homme animal soit maintenu, discipliné, matté, et ainsi n'empêche point par son effervescence et ses emportements le développement de l'homme intelligent et moral. Il est bien difficile qu'un enfant qui ne craint point son maître,

l'écoute, et là où il n'y a point d'attention, l'instruction est impossible. Les punitions et les récompenses, ou la crainte et l'espérance, sont donc ici comme en toute autre circonstance des moyens nécessaires pour conduire et former les hommes. Dans le premier âge, tant que l'animalité domine, elles doivent porter sur ce qui est le plus sensible à l'animal, sur les privations ou sur les jouissances qui ressortent des appétits et de la vie physiques. Plus tard elles s'élèveront avec l'homme, et vous le stimulerez par des motifs plus nobles, quand il sera susceptible de désirs plus relevés.

Ceux qui sont chargés d'instruire les hommes doivent avant tout tâcher d'exciter et de soutenir leur attention; c'est la qualité principale du maître, qualité que l'art et l'exercice peuvent développer, mais que la nature seule donne, ou plutôt c'est une grâce spéciale, c'est le don de l'enseignement. Ceux qui ont ce don, savent aussi s'accommoder à la portée de leurs auditeurs, se mettre à leur niveau, les prendre où ils en sont, et leur présenter les choses de la manière la plus appropriée à leur intelligence. Ils ont un tact tout particulier pour discerner ces nuances et ces moyens, et leurs tentatives continuelles pour s'ouvrir un chemin dans l'esprit des autres et y insinuer le sens de la parole, donne à leur enseignement de la vie et de l'efficacité. C'est surtout auprès de l'enfance que ce talent est précieux; car ce n'est pas chose facile que de se faire écouter de ces petits êtres si légers, si distraits, et de fixer même pendant quelques minutes des esprits toujours en mouvement, qui ne cherchent que la nouveauté et l'amusement. De là l'invention de toutes sortes de méthodes

qu'on a essayées de nos jours pour exciter l'attention des enfants et leur faciliter l'instruction, méthodes plus ou moins ingénieuses et utiles, mais qui ne deviennent fructueuses qu'entre les mains d'un maître capable, qui a le goût et le don de l'enseignement.

L'attention est aussi en raison de la disposition de l'âme et de ce qui la préoccupe en tel moment. Vous la porterez toujours à réagir, si vous lui parlez de ce qu'elle aime, de ce qu'elle désire, de ce qu'elle craint, de ce qu'elle espère. Un des grands moyens de l'orateur pour se faire écouter, c'est de se placer pour ainsi dire au milieu des intérêts et des passions de ses auditeurs, d'entrer dans leur intérieur et d'ébranler successivement les cordes les plus tendues de leur cœur. Quand la fibre vivante frémit et résonne au dedans, il y a toujours une vive réaction au dehors. C'est ainsi qu'on donne à la parole de l'*actualité*, comme on dit aujourd'hui. Ainsi se gagne la confiance des hommes: il est facile de les conduire quand leur cœur est touché. Sous ce point de vue la passion bien dirigée peut avoir des avantages; elle excite au plus haut degré l'attention et le travail de l'esprit, en tout ce qui se rapporte à son objet.

§ 88.

Le regard ou le rayon visuel de l'âme est l'intelligence même en acte, c'est un rayon spirituel qui doit avoir les propriétés de tout rayon de lumière, savoir, la clarté, la rectitude, l'intensité, la péné-

tration. Si le rayon, cédant à des impressions ou des influences diverses, ne conserve pas la direction droite que lui donne son principe, il perd de sa vertu originelle; il devient ligne courbe ou brisée, il se réfléchit ou se réfrange. N'ayant plus de force pour pénétrer son objet, il s'arrête à la surface, se dissipe et s'éteint dans l'espace. L'attention dans ce cas est imparfaite ou nulle.

L'attention porte la lumière de l'esprit dans l'objet où elle se fixe, comme aussi elle dispose l'esprit à recevoir la lumière envoyée par l'objet. Ces deux lumières, de l'objet et du sujet, se multiplient en se pénétrant; elles se réverbèrent l'une l'autre, et ainsi celui qui sait être attentif, s'éclaire lui-même en éclaircissant la chose dont il s'occupe. La parole n'est évidente qu'à celui qui sait l'entendre. La même proposition peut être claire pour l'un, obscure pour l'autre, bien qu'en elle-même, comme discours parlé ou écrit, elle doive avoir un sens, une lumière qui y a été mise par l'esprit qui l'a pensée et exprimée. Mais la lumière n'apparaît qu'à celui qui a un organe pour la percevoir, et qui peut réagir vers elle par son rayon. Un esprit inattentif ne voit rien, ne comprend rien dans les choses les plus simples. Une attention ferme, soutenue, finit presque toujours par illuminer son objet, et quand une fois le rapport entre le sujet et l'objet s'est établi par l'axe visuel de l'intelligence, c'est comme un foyer qui rayonne; c'est une source de lumière qui s'ouvre et jaillit avec abondance.

L'attention, pour jouir de toute sa vertu, doit être directe, aller droit à son objet, comme le rayon qui tombe perpendiculairement ou d'à-plomb sur un plan, le pénètre sans subir de modification, le traverse sans déviation. Si donc vous voulez bien voir un objet, il faut le regarder en face, vous mettre en aspect direct avec lui et le percer pour ainsi dire dans son centre. Le rayon de l'esprit pénètre alors tout entier, sans être brisé par la réflexion ni par la réfraction; rien ne se perd de l'attention, qui restant simple, une, intense, descend jusqu'au fond de la chose et y porte, sa lumière. Mais si vous considérez l'objet obliquement, par ses côtés, par les faces diverses de sa forme extérieure, par ses alentours, vous ne le verrez point pleinement ni à fond; vous n'en apercevrez que des parties, des facettes, des angles, des côtés; et votre regard, réfléchi par toutes ces surfaces, se disperse en rayons multiples qui ne se laissent point rallier en un foyer commun. Il n'y aura dans votre manière de voir ni unité, ni ensemble. Beaucoup d'hommes d'esprit ne savent point envisager une question autrement; ils la placent pour ainsi dire sur un pivot, ils la tournent et la retournent successivement dans mille points de vue, la regardant sous des faces toujours changeantes, au lieu de la fixer, par un regard ferme, calme et pénétrant, dans son point principal, dans son centre. Aussi malgré leurs discours ingénieux et brillants, et ils le sont d'autant plus que ces personnes cherchent sans cesse à saisir des rapports nouveaux et inattendus, ils n'en finissent jamais avec les difficultés sérieuses, et ne décident point les questions péremptoirement. Ils jettent de la lumière tout autour de la chose, mais le milieu reste

obscur parce qu'il n'est point ouvert. Le nœud de la question n'est pas même entamé. Ainsi travaillent ceux qu'on appelle *beaux esprits*. Il y a dans leur faire plus d'éclat que de solidité, et leurs œuvres récréent plus l'imagination qu'elles n'instruisent l'esprit et n'avancent la science. Ils lui nuisent au contraire en l'embarrassant d'une multitude de théories et de systèmes; car ces esprits partiels et exclusifs sont ordinairement portés à prendre la partie pour le tout, à voir l'ensemble de la chose dans le point de vue faux et étroit qu'ils en ont pris.

La force de l'attention constitue en grande partie ce qu'on appelle la pénétration de l'esprit; car quand le regard se porte sur un objet, s'il s'y attache fermement, comme à chaque instant il se renforce par un nouvel acte de la volonté, par un nouvel effort, à chaque coup, pour ainsi dire, il doit s'enfoncer davantage dans l'objet et passer plus avant, comme la sonde des puits artésiens descend plus bas dans les entrailles de la terre, à mesure qu'on la chasse par une nouvelle tige superposée à celle qui vient de disparaître. Cependant les esprits dont l'attention est le plus tenace, ne sont pas toujours les plus pénétrants. Il y a des intelligences vives et subtiles qui vont souvent d'un coup d'œil au fond des choses; mais celles-là en général ne savent point rester longtemps attachées au même objet, et elles perdent, par leur impatience et leur mobilité, les avantages de leur facilité à voir et à comprendre. C'est ce qui se remarque surtout parmi les enfants, dont les plus spirituels, les plus intelligents sont ordinairement les plus légers et les moins assidus au travail. La pénétration unie à la persévérance fait des merveilles.

L'attention de même que la lumière répand la vie partout où elle entre. Le sujet le plus stérile en apparence devient fécond sous le regard d'un esprit qui sait le pénétrer, comme une terre ingrate sous la main industrieuse du laboureur, comme la matière dure et rebelle sous le ciseau de l'artiste. L'attention est l'instrument de la génération spirituelle. C'est par elle que l'esprit engendre, quand il fait passer sa vie, son feu, sa lumière, sa pensée dans l'esprit et dans l'âme d'un autre; et c'est par elle aussi que l'entendement conçoit quand il s'ouvre à l'influence de la parole, et réagit exclusivement vers elle en l'absorbant. Celui qui parle mollement, sans que le rayon de son esprit anime son discours, n'agira jamais fortement sur ceux qui l'entendent; il ne produira en eux ni émotion, ni idée, ni pensée; il n'y a point de vertu dans sa parole. Celui qui écoute mollement ou avec distraction, quelle que soit la puissance de la parole, ne sera point pénétré, vivifié, faute d'une réaction suffisante de sa part. Les rayons de lumière ne trouvant point d'accès, sont répercutés et vont tomber en dehors. C'est un grand mal que cette impuissance de fixer son attention d'une manière soutenue. On perd par là la faculté de se diriger dans sa pensée et dans sa conduite, et on aliène pour ainsi dire sa liberté dans l'ordre intellectuel; car la fatalité se retrouve là comme ailleurs et peut-être plus qu'ailleurs. Il y a entre nos pensées mille liens cachés par lesquels elles s'attirent l'une l'autre, en sorte que si l'on s'abandonne à leur entraînement, c'est à chaque moment une autre scène qui sollicite notre regard et en brise la direction et la force. La marche de l'esprit est rompue à chaque pas; il dévie sans cesse par les

impulsions nouvelles qui s'ajoutent l'une à l'autre et se compliquent. Il n'a plus d'allure franche, originale, directe ; son rayon continuellement brisé et réfléchi se courbe, perd sa vigueur et sa pénétration, et l'on finit ordinairement par se laisser aller à l'aventure, selon la fluctuation des pensées, comme un pilote qui a perdu la tête ne sait plus gouverner son navire. Voilà ce qui arrive souvent, quand on doit écrire quelque chose de sérieux et qui demande de la réflexion. On divague longtemps avant de trouver la route qui conduit au but. Alors il faut un vigoureux effort de la volonté pour arracher l'esprit à tout ce qui est étranger à son objet, le vider de ce qui peut l'en distraire, le fixer à la question, l'y attacher, l'y enchaîner comme Protée, afin qu'il ne puisse plus changer de formes et qu'il soit forcé de voir et de dire la vérité. L'immense différence qui sépare les hommes sous le rapport intellectuel et moral vient en grande partie de la capacité si diverse de leur attention.

§ 89.

L'âme peut diriger son rayon à travers les sens dans le monde extérieur. Ce mode de l'attention est l'*observation externe* qui s'exerce surtout par la vue et l'ouïe. L'âme peut, en fermant les portes des sens et en se recueillant en elle-même, arrêter son regard dans son monde intérieur, dans son entendement, pour y considérer, soit les images des choses sensibles, soit les notions abstraites de leurs rapports,

soit l'esprit et le sens de la parole, soit ses propres modifications et opérations. L'attention se nomme dans ce cas *intuition*, *réflexion*, *méditation*, *observation interne*. Elle peut enfin élever son regard au-dessus du monde phénoménique et de la sphère de son esprit propre, et le diriger vers les choses intelligibles, vers les idéaux, pour se mettre en rapport avec la Lumière et la Vérité universelle. L'attention devient alors *vision pure*, *contemplation*.

Observation externe, observation interne, contemplation, telles sont les trois formes sous lesquelles l'attention s'exerce en raison de la nature de son objet, et de la position relative du sujet. L'homme, dans les diverses phases de son existence, entre en commerce avec trois mondes, avec le monde physique par les sens, avec le monde de son entendement ou le monde rationnel par la réflexion, avec le monde idéal ou métaphysique par son intelligence. Hors de lui il considère les faits de la nature, les phénomènes sensibles, et il ramasse et prépare les matériaux de ses connaissances naturelles et de sa science du monde. L'observation externe est de la plus grande importance sous ce rapport, et là surtout la constance de l'attention et l'application répétée de son regard sur le même objet, est une condition *sine quâ non* du savoir.

L'observation interne présente plus de difficultés. Les phénomènes du monde intérieur ne sont ni moins nombreux, ni moins variés que ceux du dehors; mais le regard de l'esprit a plus de peine à les saisir et à les fixer,

à cause de leur mobilité, de la scène changeante où ils paraissent et de l'extrême subtilité de leurs complications et de leurs nuances. Aussi le talent de l'observation psychologique est bien plus rare que celui de l'observation physique. Il y a cent physiciens distingués pour un psychologue profond. Plus d'hommes sont capables de s'occuper utilement de la science de la nature que de la science d'eux-mêmes, en sorte qu'en général ce que l'homme connait le moins, c'est lui ; et cependant qu'est-ce qui lui importe davantage? L'attention devient plus facile, quand elle porte sur les images formées par les objets dans l'entendement, parce que les images ont quelque chose de concret ou au moins d'individuel à quoi l'esprit s'attache. Mais quand on doit saisir et tenir devant l'œil de l'esprit des abstractions, des notions générales, des vues de rapport et d'ensemble, il faut un redoublement d'attention, une puissance de réflexion et de méditation dont bien peu sont capables, et où moins encore peuvent longtemps persister. Les abstractions ne se laissent point imaginer; elles sont représentées ou plutôt signifiées par un mot, par un chiffre, par une simple lettre, qui donne peu de prise aux sens et à l'imagination, et c'est à cet os sec et décharné que l'esprit doit s'attacher pour trouver sa nourriture. Cependant cet os peut reprendre vie, chair, figure et mouvement par la vertu de l'attention, et tel signe abstrait, comme le roc frappé par la verge de Moïse, devient soudainement sous le regard de l'esprit, la source d'un développement abondant.

C'est encore par la réflexion ou par la conscience du moi repliée sur elle-même, que nous pouvons percevoir

ce qui se passe en nous, pour nous le représenter, nous en rendre compte et l'exposer aux autres. Pour cela il faut se regarder en même temps qu'on sent, veut, pense, agit. Il faut se doubler afin de se voir objectivement, tout en se sentant dans la subjectivité, et cette opération doit s'exécuter rapidement, en un clin d'œil, parce que nos actes et nos modifications passent vite et se succèdent sans interruption. C'est dans cette circonstance que l'attention opère le plus difficilement, l'esprit devant se faire violence, non seulement pour ramener son regard sur lui-même, mais encore pour se scinder en deux, se faire sujet-objet, et tâcher de se saisir et de se dessiner en même temps qu'il sent, agit et vit. C'est vraiment un état contre nature. Aussi ce travail de la réflexion psychologique est-il le plus funeste à la santé du corps. Il en trouble les fonctions, l'use et l'épuise, quand il est intense et prolongé. C'est surtout dans ce cas qu'on peut dire avec Rousseau : Si la nature a destiné l'homme à être sain, à coup sûr l'homme qui médite est un animal dépravé.

La contemplation est la direction du regard de l'esprit vers le monde idéal. Elle est dans l'ordre intellectuel ce que la prière est dans l'ordre moral, une élévation de l'âme vers Dieu. Ces deux choses se trouvent presque toujours réunies dans les âmes d'élite. Aux cœurs purs il a été promis qu'ils verront Dieu, l'éternelle Vérité; car la vie véritable consiste à le connaître, et ce sera un jour leur félicité suprême. Du reste dans cette haute sphère, l'attention suit encore les mêmes lois. Dominée par l'unité, elle est l'instrument de la lumière et de la vie; elle est pénétrante et féconde. Elle met l'intelligence en rapport intime avec les idéaux, et c'est

par elle seulement qu'on peut participer aux trésors de vérité et de science qu'ils contiennent et dont ils enrichissent les âmes qui communiquent avec eux. Ainsi apparaissent à l'esprit humain ces grandes idées, qui placées au-dessus de l'espace et du temps, surpassent les sens, l'imagination, la raison, et valent pour tous les temps et pour tous les lieux: idées universelles comme les idéaux dont elles sont le reflet, et qui peuvent seules donner des principes inébranlables aux sciences et aux institutions de la terre, tandis que tout ce qui se montre dans le monde sensible, tout ce qui frappe les sens est concret, individuel; et tout ce qui est pensé dans le monde rationnel, est général, abstrait, par conséquent contingent et relatif.

L'attention, sous ses trois modes, est donc en rapport, avec le concret ou les individualités par les sens, avec l'abstrait ou la généralité par la réflexion, avec l'infini ou l'universalité par la contemplation.

§ 90.

L'attention se montre en types inférieurs dans les êtres de la nature physique. Partout l'action de la vie générale excite la réaction de la vie particulière. La terre s'ouvre à l'influence du soleil et réagit avec amour vers le rayon qui la féconde. L'alcali et l'acide agissent et réagissent l'un sur l'autre pour s'unir ou se repousser. Le germe dans la semence réagit vers la lumière qui l'excite, et sa réaction continue fait son développement. L'animal réagit vers la lu-

mière qui l'investit, vers l'air qu'il aspire, vers les substances dont il se nourrit, vers tout ce qui excite ses appétits et ses instincts. Mais cette réaction est purement instinctive et aveugle dans la nature physique et dans tous les êtres qui en ressortent. L'attention de l'homme est un acte libre et intelligent de sa volonté.

Tout ce qui est dans l'homme a son symbole dans la nature inférieure. C'est pourquoi les mots et les locutions qui expriment les faits intellectuels et moraux, ont presque toujours un sens physique. Sans cette double signification, nous ne pourrions représenter en images les choses métaphysiques, et le langage poétique ou oratoire serait aussi impossible que la langue philosophique. Il arrive aussi, et par la même raison, que presque tout ce qui est inventé, établi par l'homme, a son modèle dans la nature et lui est suggéré par elle, en sorte que le comble de l'art est le plus souvent d'imiter, à force de calcul et de travail, ce que la nature produit spontanément et sans effort. Quelle différence y a-t-il donc entre la nature et l'humanité, entre les hommes et les autres êtres qui habitent ce monde? Il y en a une immense et qui les sépare foncièrement. La nature physique ne *sait* pas ce qu'elle fait et ne *veut* pas le faire; les existences qui en dépendent n'ont ni conscience ni liberté, et leur réaction ou leur activité n'est qu'un mouvement instinctif, déterminé fatalement par les impulsions qu'ils reçoivent. Il n'en est point ainsi de l'homme. Quand il jouit ou souffre, il sait qu'il souffre

ou jouit; quand il agit, c'est qu'il veut agir, et il sait pourquoi et comment. Il se distingue des influences qu'il subit, et il commence dans son intérieur, par sa volonté, une série d'actes dont il est le principe. Il est le seul être de ce monde qui opère, comme Dieu, avec connaissance et liberté, parce qu'il est le seul être de ce monde qui ait été fait à l'image et à la ressemblance du Créateur. Aussi n'obéit-il pas aveuglément aux lois universelles qui régissent les êtres. En même temps qu'il en ressent l'action, il a la puissance de les connaître; il les suit le plus souvent parce qu'il le veut, et il peut vouloir le contraire; il peut à ses risques et périls se mettre en lutte avec elles, s'en écarter ou les violer. L'homme seul peut devenir absurde et immoral; car il peut seul enfreindre les lois morales et logiques; ou plutôt ces lois dans leur spécialité n'existent que pour lui, puisqu'elles ne sont que l'application des lois universelles à l'action libre et intelligente. L'animal, le végétal, le minéral, ne sont pas susceptibles d'absurdité ni d'immoralité; ce qui prouve qu'il n'y a en eux ni intelligence ni volonté, quoique nous y découvrions un semblant, une ébauche et comme un reflet de ces hautes facultés.

Dans la nature physique et dans les existences qui en ressortent, il y a quelque chose d'analogue à l'attention de l'esprit humain; c'est la réaction vers une influence plutôt que vers une autre; réaction qui a lieu partout où il y a de la vie, puisque la vie ne s'établit et ne s'entretient que par l'acte et le réacte. C'est l'attention, moins la direction intelligente et libre. Quel admirable commerce entre le soleil et la terre! Voyez comme la terre appelle l'action du so-

leil et comme elle s'y ouvre par tous ses pores, réagissant avec ardeur, buvant avidement sa lumière, sa chaleur et sa vie! Il y a là tous les signes du désir, tous les témoignages de l'amour le plus intense et le plus vif. Aussi leur union est féconde, et chaque année, au retour du printemps, les germes se remuent et se développent dans le sein de la nature.

Qu'est-ce que les affinités chimiques? Des alcalis et des acides se recherchent ou se fuient; quand ils sont unis, s'il en arrive un autre qui ait plus d'affinité avec l'un des deux, le préféré précipite violemment son rival et s'attache plus intimement à ce qu'il aime. De là la puissance des *réactifs*. N'y a-t-il pas dans ces cas un certain discernement, une préférence, je dirais presque un choix? Considérez le végétal dans le développement de sa vie, vous le verrez en tout temps chercher aveuglément ce qui lui convient le mieux, et discerner entre plusieurs choses celle qui lui est la plus analogue. Il tend constamment et irrésistiblement vers son objet, vers sa fin. Dès qu'il germe, il prend une double direction par ses deux pôles principaux. Le pôle supérieur se porte en haut par la plumule qui doit former la tige; il aspire vers la lumière; il perce d'épaisses couches de terre pour y parvenir. Le pôle inférieur s'enfonce par la radicule dans le sol pour y établir les bases de l'existence. Essayez de contrarier leur mouvement, renversez le germe et les pôles; chacun se contournera pour reprendre sa direction naturelle, l'un vers le ciel, vers le principe de la lumière, l'autre dans la profondeur, vers le centre de la terre. Toute plante cherche instinctivement l'air et le jour. Pour les atteindre elle se traine avec effort, ou elle s'élance vigoureusement

au-dessus de l'ombre qui l'accable. Elle s'étiole, elle meurt dans les ténèbres. Sa racine cherche en même temps dans les entrailles du sol l'aliment terrestre qui lui convient. Elle traverse souvent des couches de terrain sans s'y arrêter, afin de gagner une autre région qui lui fournira sa nourriture; tantôt elle s'étend à la surface du sol, tantôt elle descend en pivotant, toujours elle cherche ce qu'elle aime, ce dont elle a besoin pour vivre.

L'instinct de l'animal est encore plus remarquable, parce qu'il est plus vivant et que sa réaction est plus énergique. Quand le besoin le presse, comme il tend de toutes ses forces vers l'objet qui lui est nécessaire! Comme il le cherche ardemment, sans relâche! Comme il discerne rapidement, sûrement ce qu'il lui faut! Puis, outre cette réaction commune à tous les animaux par laquelle ils soutiennent leur existence, il y a dans chaque espèce un instinct particulier. Voyez l'araignée au centre de sa toile, les yeux ouverts, les pattes étendues, tout le corps en arrêt. Y a-t-il un type plus frappant de l'attention? Le chat qui guette la souris, le chien qui suit le gibier à la piste, ne nous en offrent-ils pas encore des images? Et quand cet animal fidèle s'attache avec tant de constance à son maître, lie pour ainsi dire son existence à la sienne, et ne vit plus que par le regard et la volonté de celui qu'il aime comme il peut aimer, au point qu'on en a vu ne pouvoir survivre à leur maître et se laisser mourir de faim sur sa tombe; quand l'œil fixé sur celui de l'homme, il en suit tous les mouvements pour en deviner l'intention, en prévenir le désir, prêt à se précipiter au moindre signe, n'y a-t-il pas là un reflet admirable de l'attention et des facultés morales de l'homme?

N'est-on pas tenté parfois, dans l'espèce d'affection que nous inspire l'attachement d'un pauvre animal, de lui attribuer quelque chose qui le relève au-dessus des autres bêtes, en le rapprochant de l'humanité? Néanmoins il faut bien le reconnaître, il n'y a là ni conscience ni liberté; l'animal sent et agit sans réfléchir sa sensation ni son action. Bien qu'il y ait en lui un principe de vie, un centre d'existence, il n'y a point de moi, parce qu'il n'y a pas de conscience, par conséquent point de connaissance ni de science, et ainsi entre sa manière d'être et celle de l'homme, entre ses mouvements et les actions humaines, il y a toute la différence de la science à l'instinct, de la liberté à une activité aveugle; il y a un abîme.

CHAPITRE VII.

De l'acte le plus simple de la pensée et de ses conditions.

§ 91.

Dès que l'homme a acquis la conscience du moi par la réflexion active de lui-même, quand il peut diriger volontairement le regard de son esprit sur les phénomènes extérieurs, sur les images qui paraissent dans son entendement, sur les modifications ou les actes de sa personne, alors il devient capable d'exercer les fonctions de la raison, c'est-à-dire de *penser*. Pour cela il observe les faits, les examine dans leur développement, les décompose en leurs parties, les compare entre eux et les combine de toutes manières pour en saisir les rapports et les différences, s'expliquer comment ils se produisent, et les reproduire avec le même ordre dans son entendement et par le discours. Les principes et les causes, les effets, les conséquences, les résultats, et l'enchaînement de toutes ces choses, voilà ce que l'être raisonnable est poussé par sa nature à rechercher curieusement. Connaître ce qui est, expliquer ce qui se fait, tel est le but de toutes les opérations de la pensée.

Les actes de l'esprit que nous avons examinés jusqu'ici, sont les préliminaires nécessaires de la pensée, mais ne sont pas encore la pensée elle-même en exercice. Il y a certainement une opération de l'esprit dans les fonctions des sens et dans celles de l'entendement. Par les sens nous sommes successivement passifs et actifs; la conception ne s'accomplit point sans une certaine réaction de la part du sujet. L'attention est un acte de l'esprit, puisqu'il dirige volontairement son regard sur tel objet avec l'intention expresse de le considérer et de le connaître. Jusqu'à ce moment nous avons examiné les impressions et les sensations, matière première des images; puis les conceptions sur lesquelles le travail de l'esprit va s'appliquer, et enfin la puissance de faire de chacune de ces conceptions l'objet d'une considération spéciale, pour la connaître en elle-même et dans ses rapports. Ici seulement commence l'exercice de la raison proprement dite ou la fonction de penser. On ne pense point sans penser quelque chose. En outre il faut que l'esprit puisse se distinguer de l'objet qu'il pense, séparer son moi du non-moi représenté et pensé dans le moi; car le caractère essentiel de la pensée, c'est qu'elle s'opère au dedans, dans l'entendement, par la réflexion de l'esprit sur lui et sur ce qui est en lui. Tant qu'il voit, regarde, observe, contemple, il ne pense point, mais il amasse et prépare les matériaux de la pensée, comme l'abeille qui va chercher au dehors les éléments du miel qu'elle élabore dans son intérieur. C'est pourquoi la pensée n'existe que là où il y a capacité de réflexion, retour de l'esprit sur lui-même pour se poser en lui et s'opposer à ce qui n'est pas lui.

L'homme ne commence à penser que quand il acquiert

la conscience du moi; mais ici se trouve une difficulté, savoir: Comment l'enfant procède au premier acte de réflexion qui pose le moi, et qui devient ainsi le premier acte de la pensée, puisqu'il discerne en ce moment le moi du non-moi, leur rapport et leur différence. Il semble qu'un acte de pensée soit nécessaire pour constituer le moi, et cependant, sans le moi déjà posé, l'acte de la pensée paraît impossible. Ici, comme dans toutes les questions d'origine, il faut en appeler à l'expérience qui tranche la difficulté par le fait, pendant que la raison s'évertue vainement à la dénouer. L'expérience prouve que l'homme se pose en lui par le premier acte de réflexion, au moyen duquel il se pense lui-même; acte constituant et fondamental, qui est réellement, dans la sphère de l'individu, un acte de souveraineté par lequel le moi se reconnait et s'établit centre de toutes ses opérations, substance de toutes ses modifications, chef de tout ce qui émane de lui et du monde qui l'entoure.

Quel est le but de la pensée, et comment peut-elle l'atteindre? Le but de la pensée, c'est de connaître les choses et pour cela d'expliquer comment elles se font. L'homme est le seul être de ce monde qui réclame cette explication. Il ne lui suffit pas de vivre comme les autres existences, d'en jouir, d'en retirer ce qui lui est nécessaire, utile, agréable. Quand les besoins de son corps sont satisfaits, les besoins de l'esprit et de l'âme se déclarent, et parmi ces derniers celui de la science est un des plus vifs. Appelé à dominer et à gouverner les choses de ce monde, il faut qu'il les connaisse, qu'il s'en rende raison, qu'il se les soumette par l'intelligence. C'est pourquoi il les pense,

afin d'établir dans son entendement un système de conceptions et de notions, adéquat au système réel des choses, et qu'il puisse composer et décomposer par son esprit, comme la nature fait et défait les existences. Ici se trouve la confirmation de ce qui a été dit à la fin du précédent chapitre : que toutes les opérations de l'esprit humain ont leur type dans la nature. Nous ne pouvons penser les choses que comme la nature les produit. C'est ce qui donne une mesure pour apprécier la pensée, juste quand elle est conforme à la réalité, fausse quand elle s'en écarte et substitue des relations imaginaires aux rapports naturels. Elle est complète quand elle reproduit toute la réalité d'un fait, depuis son origine jusqu'à ses derniers résultats; elle est partielle, si elle ne le considère que sous une face, par un côté, faisant ressortir ce qui lui convient et laissant dans l'ombre ce qui la gêne ou ne rentre pas dans son point de vue.

Tout être pensant tend donc à se faire dans son entendement le tableau ou la représentation du monde où il vit, afin de percevoir les rapports des choses et de s'expliquer comment elles arrivent. On peut dire que chaque homme se construit un système, par cela seul qu'il pense. Le système est-il vrai ou faux, le tableau exact ou inexact, c'est une autre question, que l'expérience décide plus que la discussion; car en cas de dissidence ou d'opposition, chacun croit avoir raison, c'est-à-dire, être dans le vrai point de vue et penser juste. Malheureusement, quand les faits parlent et décident, il est trop tard pour revenir. Les conséquences sont posées et doivent avoir leur cours; il ne reste plus qu'à les subir, en profitant de leurs enseigne-

ments pour une autre occasion, et heureux ceux qui en profitent! On ne devient sage ici-bas qu'à ses risques et périls. L'expérience des pères est presque toujours perdue pour les enfants.

C'est au moyen des signes du langage que l'esprit compose en lui le tableau de la réalité, le système ou l'ensemble des conceptions qui doit correspondre à l'arrangement des choses; et c'est aussi par le langage, s'objectivant par la voix, qu'il donne à sa pensée une autre sorte de réalité qui la rend saisissable, et permet de l'étudier et de la comprendre. Ainsi se communique la connaissance; le savant instruit l'ignorant, et la science avance quand ce qui a été vu, conçu et pensé par les générations précédentes passe aux générations futures, et leur fournit de quoi élever ou continuer l'édifice. Dans tous les cas, le discours doit être à la pensée ce que la pensée est à l'objet; et l'énonciation ou l'exposition par la parole est toujours en raison de la manière dont l'esprit saisit et se représente la chose. L'homme parle comme il pense, ou, pour nous servir d'une formule plus générale qui exprime la même vérité dans toutes les sphères, il objective comme il a subjectivé.

§ 92.

Toutes les fonctions de la pensée se ramènent à un seul acte, *juger*. On ne pense que pour arriver à un jugement, et chaque opération de l'esprit affirme ou nie quelque chose. Juger c'est percevoir un rapport ou une différence; on juge en discer-

nant. Discerner c'est distinguer, séparer, puis approuver ou admettre telle chose de préférence à telle autre. Le discernement qui est subjectif suppose diversité, opposition entre les objets sur lesquels il porte, et ainsi tous nos jugements se réduisent, d'après le nombre des oppositions possibles, à cinq classes: l'homme discernant entre ce qui est bon ou mauvais, beau ou laid, juste ou injuste, vrai ou faux, bien ou mal.

Dans l'état présent de l'homme, il en est de son intelligence comme de sa volonté; l'une et l'autre ne peuvent s'exercer le plus souvent qu'en choisissant, en délibérant, ce qui montre qu'il est obligé d'agir au milieu de termes opposés ou divers qui se disputent son assentiment et recherchent sa préférence. L'homme est juge dans le monde qu'il habite; c'est pourquoi le travail de sa raison aboutit toujours à un jugement, comme tous ses discours se ramènent à une proposition. De là aussi l'importance de ses paroles, expressions de ses jugements, sentences qui énoncent ses arrêts. Dans la vie pratique nous ne pouvons agir raisonnablement sans poser un acte de liberté, sans préférer une chose à une autre. Dans la spéculation nous ne pouvons penser sans poser une affirmation, sans dire *oui* ou *non*, par conséquent sans exclure le *non* ou le *oui*. Cette nécessité, qui fait la grandeur de l'homme, puisqu'elle le constitue arbitre entre les êtres qui l'entourent, rend aussi son existence pénible; sa vie devient un combat continuel contre lui-même, parce qu'il est divisé en

lui, et contre ce qui coexiste avec lui, puisqu'il trouve toujours un ennemi dans celui des deux termes qu'il rejette. Puis vient l'obligation de maintenir ses jugements, de justifier, de réaliser et de soutenir ses décisions, quand une fois il s'est prononcé. La période terrestre de son existence est donc vraiment un temps d'épreuve, de préparation, et c'est parce qu'il est intelligent et libre, qu'il doit subir une préparation et passer par l'épreuve. Il faut qu'il juge entre les puissances contraires qui se disputent le monde où il vit. Il faut qu'il s'allie à l'une ou à l'autre, puisqu'il ne peut vivre de lui-même; il faut donc qu'il apprenne d'abord à les connaître, afin de pouvoir choisir sciemment et librement. De là toute son existence intellectuelle et morale où il est sans cesse employé à distinguer ce qui est convenable de ce qui ne l'est pas, réunissant ou séparant les choses selon les rapports ou les différences qu'il perçoit entre elles, et par comparaison avec des mesures supérieures qui lui fournissent la règle de ses appréciations. S'il ne communiquait qu'avec ce qui est bon, beau, juste, vrai, bien, sa vie entière ne serait qu'une affirmation pour recevoir, assimiler, et réagir amoureusement et sans partage vers l'objet unique, vers la seule chose nécessaire. Il n'y aurait point lieu à discernement, ni à choix; les opérations intellectuelles qu'ils supposent et la pensée elle-même resteraient en puissance dans un seul acte, dans l'acte pur de l'intelligence, la contemplation de la vérité; comme toutes les affections morales seraient concentrées dans une seule affection, l'amour. Tel était l'état originel de la créature humaine, et elle doit y revenir, puisqu'elle a été faite pour connaître Dieu, l'aimer et le servir. Elle en

est déchue par sa faute, en se mettant volontairement en rapport avec le mal, en lui donnant accès dans son cœur et dans son esprit. Depuis ce temps elle est en lutte avec elle-même comme avec ce qui l'entoure, ne pouvant avancer dans le monde qu'à force de juger et de décider. C'est pourquoi la pensée est une condition nécessaire de sa vie présente, et il est de la plus haute importance pour elle de bien penser.

§ 93.

Tout jugement implique une comparaison. Comparer, c'est mettre en aspect deux conceptions, deux notions ou les signes qui les représentent. Lorsque l'esprit aperçoit ou croit apercevoir que les deux termes se conviennent d'une manière quelconque, par l'identité, par l'analogie ou par la ressemblance, il les lie, les unit en lui par le verbe, il affirme le rapport et prononce *oui*. Si au contraire il voit ou croit voir entre eux opposition de nature, diversité de lois, différence de formes, il les sépare en lui, nie le rapport immédiat, prononce le *non* ou la négation. C'est ici que commencent à proprement dire les fonctions de la raison.

Tout jugement se résume en *oui* ou *non : Est, non est.* *Oui;* le rapport existe, et les deux termes se conviennent. *Non;* il n'y a point de rapport et les deux termes ne peu-

vent être réunis à cause de leur disconvenance. Il faut donc les comparer préalablement, c'est-à-dire les considérer successivement en face l'un de l'autre en leur appliquant une mesure commune, pour discerner par un acte simple et indivisible de l'esprit le rapport ou la différence.

Les rapports entre les choses sont plus ou moins profonds, et ainsi les jugements qui les saisissent et les affirment, ont plus ou moins d'importance et de solidité. L'évidence est à son plus haut degré, quand il y a perception de l'identité de nature entre les termes, comme dans le rapport de l'individu à l'espèce, de l'espèce au genre, de la qualité à la substance, de l'effet à la cause, de la conséquence au principe, etc. Dans ces cas l'esprit voit les choses sortir l'une de l'autre, et ainsi attachées entre elles par le lien de la génération et de la vie. Il voit cette vie partir de son foyer, de son centre, et se répandre par son rayonnement de proche en proche dans tous les organes et membres qui en dépendent. Cette évidence de l'identité de nature entre plusieurs objets distincts par la forme s'obtient, tantôt immédiatement par la simple aspection des termes, comme dans les propositions évidentes par elles-mêmes; tantôt médiatement par une déduction plus ou moins longue, par la démonstration. Cela vient de ce que dans la nature tout est posé avec ordre, à son rang, hiérarchiquement; par conséquent chaque existence, et dans une même existence chaque propriété, qualité, organe, forme ou partie quelconque, a sa place marquée et se manifeste à son tour, suivant son rapport plus ou moins prochain avec le centre ou le principe. Donc entre le prin-

cipe et le second terme il y a liaison immédiate, et elle s'aperçoit de prime abord; mais entre le principe et le troisième il y a un intermédiaire par lequel la nature passe pour y arriver, et qui doit être reproduit dans notre exposition, si elle est exacte; et ainsi pour les termes subséquents. De là l'utilité du raisonnement, ou de cette opération de l'esprit qui supplée les intermédiaires naturels entre deux termes éloignés, pour en rendre la liaison évidente.

Les jugements qui énoncent le rapport d'identité sont analytiques; car ils montrent comment l'attribut, ou plutôt la qualité sort du sujet où elle était contenue en puissance, s'en déduit et s'affirme en face de lui comme lui appartenant essentiellement, comme étant le sujet même manifesté. Ainsi les qualités et les vertus d'une plante sont la plante même vivant, se développant sous telle forme et agissant de telle manière. Les propriétés qu'un sel, un métal, une substance quelconque déploie dans le contact avec d'autres corps, sous l'influence des agents naturels ou des réactifs chimiques, sont essentielles à la nature de cette substance, y préexistaient virtuellement avant de passer en actualité. Ainsi les puissances et les facultés de l'âme sont identiques à l'âme, puisqu'elles en sont les opérations; et les jugements que nous en portons, ne sont exacts et bien fondés, que si nous apercevons ce rapport des facultés avec leur principe et leur rapport hiérarchique entre elles.

Après le rapport d'identité entre des êtres de même nature, le plus essentiel est le rapport d'*analogie* ou de lois entre des existences de nature diverse. Les rapports de ce genre se montrent de tous côtés à l'esprit un peu

cultivé, et qui commence à se servir du langage avec intelligence. Il voit le monde matériel et le monde spirituel se pénétrer continuellement, et quand il essaie d'exposer des faits intellectuels et moraux, il emploie naturellement des images et des mots qui signifient des objets sensibles, ce qui prouve qu'il saisit une analogie entre ces deux ordres de choses. De là le caractère métaphorique des langues, dont les termes ont presque toujours un double sens, le sens propre et le sens figuré. La poésie, l'éloquence, la conversation même sont remplies de ces transpositions d'un monde dans l'autre. Les hommes les plus ignorants saisissent souvent avec bonheur ces rapports analogiques, et les expriment dans leur langage grossier avec beaucoup de justesse et d'énergie. Il se fait plus de figures de rhétorique dans les marchés que dans les académies, a dit un homme d'esprit; il aurait pu ajouter que les figures du peuple sont en général plus vraies, plus frappantes que celles des littérateurs, parce qu'elles sont plus naturelles. Le but de la métaphore ou du trope est de désigner par un même signe deux actions ou deux manières d'être semblables au fond, mais différentes par la forme, parce que les êtres auxquels elles se rapportent sont d'une autre nature et appartiennent à une autre sphère.

Les jugements qui portent sur les rapports extérieurs ou de forme sont les plus superficiels. Aussi ont-ils moins d'importance pour la science, et sont-ils le plus en usage dans la vie commune et dans l'ordre des phénomènes. Les jugements les plus élevés, les plus purs de cette classe sont ceux qui ont pour objet la beauté et ce qui s'y rapporte, parce que pour les établir, il faut encore une mesure su-

périeure que l'idéal seul peut donner, ce qui les rattache au monde intelligible. Quant aux comparaisons des choses sensibles entre elles, que notre vie de chaque jour nous oblige à faire pour la satisfaction de nos besoins et la conservation de notre existence, elles donnent lieu à une multitude de jugements relatifs, qui n'ont pas plus de gravité que les objets sur lesquels ils portent et les relations accidentelles qu'ils saisissent ou établissent.

Dans tous ces cas et partout où il y a comparaison, perception de rapport ou de différence, affirmation mentale ou orale, la raison est en fonction, l'exercice de la pensée commence.

§ 94.

Tous les jugements portent sur l'être ou sur la manière d'être. Tous affirment d'abord qu'une chose est, et ensuite qu'elle est ou qu'elle n'est pas de telle manière. L'enfant qui prononce un jugement quelconque, qui énonce la proposition la plus simple, montre que la conception de l'être est formée en lui. Il a déjà l'idée de l'être, vague, confuse, obscure, mais cependant assez déterminée dans son esprit, pour qu'il puisse comprendre l'affirmation de l'être et l'affirmer à son tour. Il a l'idée de l'être, puisqu'il emploie le signe qui en est l'expression nécessaire, le verbe *être*, le mot par excellence, le verbe unique, le λογος. Cette idée se forme, comme toutes

les autres, par l'action de l'objet sur le sujet, et ainsi elle sera d'autant plus pure, plus claire, plus féconde, que l'entendement qui la conçoit est en rapport plus prochain avec l'Être lui-même, avec Celui qui est.

L'idée de l'être est l'*idée-mère* de toutes les autres; elle les porte dans son sein, comme l'Être qu'elle représente est le père de toutes choses, puisqu'il a tout créé. Il est impossible de faire un jugement sans que l'être n'y soit affirmé et ainsi sans une certaine conception de l'être et de l'existence ou de la manière d'être, du mode sous lequel l'être se manifeste et agit. Nous rechercherons dans la Psychologie transcendante comment se développe cette idée fondamentale. Pour le moment nous constatons seulement, comme un fait d'expérience, la présence nécessaire de cette idée dans la première affirmation de l'esprit. Or il en est de cette conception sous le rapport de son origine comme de toute autre, elle ne peut naître que par l'action de l'objet sur le sujet, c'est-à-dire par l'influence de l'Être universel sur l'âme de l'homme; et, comme toute conception aussi, elle sera en raison de l'action reçue et de la réaction qui y répond. L'Être universel, Dieu, agit sur notre âme par tout ce qui nous entoure, par les êtres naturels et surnaturels, par les choses de ce monde et par nos semblables. L'enfant le sent donc plus profondément, suivant que l'intermédiaire ou l'organe par lequel Dieu opère en lui est plus pur, plus pénétrant, plus analogue par sa nature à l'objet dont il doit transmettre l'influence et au sujet qui la reçoit.

Si l'âme n'est excitée que par les objets physiques et par les sens, elle ne concevra l'être que sous la forme physique, et un esprit physique ou naturel se développera seulement en elle; l'homme restera sauvage, sans rapport avec le monde intelligible et le monde divin, par conséquent sans science et sans moralité, sans religion et sans civilisation. Si l'Être le pénètre par la parole humaine, l'influence étant plus spirituelle, fécondera plus profondément; il en résultera une conception plus intellectuelle et plus pure. Mais ici encore se trouvent des degrés en raison du caractère de la parole. Quoiqu'il y ait toujours de l'intelligence en elle, puisque l'être raisonnable peut seul la former, elle sera encore très grossière, très matérielle, si elle part des sens et de leurs appétits, de l'esprit et de l'imagination de l'homme animal, n'exprimant que la partie la plus inférieure de l'humanité et du monde. Mais si elle sort d'un cœur animé par la foi et par la charité, si elle est l'expression et comme le rayon d'une intelligence éclairée de la lumière du ciel ou brillante de l'éclat du génie, combien elle est ardente, lumineuse, pénétrante! Quelle différence dans les effets! Comme l'influence de l'Être sur l'âme de l'enfant est entravée, resserrée, troublée d'un côté, tandis que de l'autre elle est vive, subtile, puissante, vivifiante! Cependant, il se formera des deux côtés une conception de l'Être; l'idée-mère naîtra dans l'entendement, et de cette idée doit sortir plus tard tout le développement scientifique de l'homme.

Nous sommes convaincus, que l'aptitude si diverse des hommes pour la vérité et pour la science vient surtout de la manière dont s'établit le premier rapport de leur esprit avec

l'Être universel. Il y en a qui ne peuvent concevoir que les objets physiques; ils n'ont aucun sens pour les choses intellectuelles; ils ne comprennent que ce qui frappe les sens, que ce qu'ils peuvent voir, toucher et imaginer. Il est presque impossible de les élever à une conception intelligible et de leur faire saisir une idée autrement que sous une forme sensible. C'est qu'une parole de foi ou d'intelligence n'a pas présidé au développement primitif de leur esprit, n'a pas excité le premier mouvement d'amour de leur âme. Ils ont conçu l'Être matériellement dès l'origine, et le sens de la matérialité ayant eu la priorité, a imprimé son caractère à leur raison et dominera toute leur existence. Avec quelle sollicitude ne faudrait-il donc pas entourer le berceau des nouveaux-nés, afin de ne laisser arriver à eux que de bonnes influences et surtout une parole de lumière et d'amour qui, organe de la vérité pour eux, engendre dans leur âme l'idée-mère aussi purement que le comporte leur faiblesse, et pose ainsi au fond de leur être un foyer attractif de la vertu et de la vie du ciel? Ce foyer, une fois allumé dans l'âme humaine, est inextinguible, bien qu'il puisse être obscurci et comme étouffé dans la suite par les instincts du corps, par la poussière de la terre; à la moindre excitation d'en haut il rayonnera de nouveau et jettera des lueurs dans l'entendement, de la chaleur dans le cœur. Avec de tels hommes il y a toujours espoir de retour, parce que le bien est au fond, parce qu'il a possédé leur âme le premier, et qu'ainsi il y a prise en eux pour une bonne influence. Mais si le mal a eu l'initiative, toutes les chances sont pour lui. On tend toujours à revenir à ce qu'on a goûté, senti, conçu, connu, aimé d'abord; et

les premières impressions forment dans notre âme un fondement durable, qui détermine en grande partie notre avenir. Si ceux qui sont appelés à donner la vie à leurs semblables connaissaient mieux l'homme et la nature, ils ne seraient pas si légers dans le soin de leurs enfants; ils ne les abandonneraient pas, pour s'en débarrasser pendant quelques heures, à une surveillance mercenaire qui infecte souvent leur cœur par la parole du vice ou corrompt les voies de la vie intellectuelle par la contagion de l'ignorance et de l'erreur. Quand plus tard ils voient se développer les tristes fruits de leur incurie, comme on aperçoit les ravages d'une maladie longtemps après qu'on en a reçu le principe, quand ils sentent l'amertume de ces fruits de mort, ils gémissent, se désolent, accusent la fatalité, les circonstances, ceux qui les entourent, tout excepté eux-mêmes qui sont cependant les plus coupables, puisque les enfants leur ont été confiés et qu'ils ont manqué à des obligations sacrées, imposées à la fois par la nature et par la loi de Dieu.

§ 95.

L'idée de l'Être est la prémisse ou la postulée nécessaire de tous nos jugements, la base de toutes nos affirmations, et c'est pourquoi elle est le principe de toute science, comme l'Être universel est le principe de toute existence, comme le verbe être est le principe de toute langue. Chaque existence a, si l'on peut parler ainsi, plus ou moins d'être en elle,

ou est en rapport plus ou moins prochain avec la source de l'être. De là son degré dans la hiérarchie des êtres. Celui-là seul juge les choses au fond qui les voit et les apprécie dans leur rapport avec l'Être, avec ce qui est éternel, avec ce qui ne passe point..

Il y a de l'être en toute chose, a dit Descartes, et on peut ajouter : l'Être est au fond de chaque chose, à quelque degré que ce soit, dans l'ordre objectif des existences, dans l'ordre subjectif de nos idées, dans le langage qui les représente l'un et l'autre. L'Être s'affirme lui-même hors de lui, ou se pose *extra se*, comme disent les théologiens, par la création et la conservation des êtres; il est perçu et conçu en idée dans l'intelligence humaine, et l'homme qui en conçoit l'idée universelle l'affirme par sa parole. Il doit donc y avoir parmi nos conceptions une conception qui corresponde à l'Être, comme il doit y avoir dans le langage, et ainsi dans toutes les langues, un mot qui exprime l'Être et son idée, et qui tienne dans la construction du discours la même place et le même rang que l'Être absolu dans l'univers. Cette idée, mère de toutes les autres idées, c'est l'idée pure, simple, une et universelle de l'Être; ce mot qui contient en lui le sens de tous les mots et qu'on appelle à cause de cela le mot par excellence, c'est le verbe être.

En effet, quoi que nous concevions, quoi que nous pensions, c'est toujours l'être qui se représente dans notre esprit, qui se réfléchit dans notre entendement sous telle forme, de telle manière; quoi que nous disions ou

exprimions par le langage, c'est toujours l'être et l'existence que nous affirmons avec leurs modes et leurs rapports. Toute la science humaine doit donc pouvoir se ramener à une idée, comme l'univers relève d'un seul Être, de Celui qui l'a créé et qui primitivement portait en lui l'idée de la création et la possibilité de la réaliser. Toute langue, tout discours peuvent se résumer en un seul mot, l'expression simple et sans restriction de l'affirmation de l'être, *est*. Et ce qui est vrai de l'univers entier, est vrai de chacune de ses parties; ce qui est vrai de la science universelle, est vrai de chaque science particulière. En chacune il doit y avoir une idée principale, adéquate à son objet, c'est-à-dire à la partie de l'être ou de la réalité qu'elle représente, et il n'y a vraiment science pour l'esprit, que s'il voit tout sortir de cette conception fondamentale et tout y revenir. Celui-là seul sait bien, qui voit en unité et d'un coup d'œil ce qu'il sait, qui saisit toutes les parties dans leurs rapports d'ensemble, et tous les rapports dans une seule vue. Il en est de même de l'expression par le discours. Tout discours, si développé qu'il soit, doit être l'explication d'un mot qui en représente l'objet, et cet objet est affirmé dans une proposition, qui est la base de l'ouvrage. Cette proposition est grosse de toutes les autres; elle doit les enfanter successivement, les mettre au jour chacune à son tour et à sa place, en sorte qu'il s'établisse entre elles une certaine hiérarchie, déterminée par l'ordre de leur naissance, par leur rang dans la suite du développement. La même chose se répète dans chaque partie du livre, dans chaque chapitre, dans chaque phrase, où il y a toujours une proposition princi-

pale qui domine, régit les autres et à laquelle toutes se rapportent, parce qu'elles en sortent toutes.

S'il y a de l'être dans toutes les existences, si toutes sont dans un certain rapport avec l'Être universel, en même temps qu'elles sont en relation entre elles et avec l'univers, il suit qu'il y a plusieurs manières de les apprécier, selon le point de vue d'où on les considère et le rapport par lequel on les juge. Ainsi ceux qui n'envisagent les choses du monde que d'un point de vue purement humain, individuel, mondain, comme dit le langage religieux, c'est-à-dire qui ne les estiment que par les jouissances qu'elles peuvent leur donner dans l'état actuel, par le profit ou la gloire qu'ils en retirent, ceux-là les jugent très superficiellement, parce qu'ils prennent leur mesure dans ce qui passe et varie sans cesse, à savoir leur corps, leur organisation, leur position dans le monde, leur esprit propre. Ceux au contraire qui les regardent du point de vue chrétien, avec les croyances que l'Évangile leur a inspirées, avec la foi en un monde supérieur dont celui-ci dérive et auquel il doit revenir, avec la conviction que cette terre est un lieu de passage où l'homme ne se trouve que momentanément pour se préparer à un état meilleur et plus pur; ceux qui sont persuadés que le corps n'est qu'une forme qui s'use, que les jouissances qu'il procure sont funestes à l'âme, que les désirs et les passions qui en ressortent ne peuvent que la dégrader et la perdre, si elle ne les maintient sévèrement et qu'ainsi ce qui ne se rapporte qu'à l'existence physique ne mérite point l'amour et l'attachement de l'homme; ceux-là apprécient les choses de ce monde

d'une tout autre manière, parce qu'ils les jugent avec une mesure immuable, éternelle, qui devient la règle de leurs actions et de leurs pensées, à savoir la parole de Dieu et ses promesses.

De là une immense différence dans la conduite de la vie. Celui qui ne connaît que le monde, est plein de l'esprit du monde, et jugeant tout par cet esprit, il n'agit que par son impulsion. Le moi, ce qui peut lui servir ici-bas, voilà sa règle; donc chacun pour soi; l'égoïsme est la loi universelle; la recherche de la jouissance est le vœu de la nature. Mais celui qui croit à un monde futur, où chacun recevra en raison de ses œuvres, porte sa vue et son désir au delà des biens et des jouissances de la terre. Il ne lui suffit pas de se réjouir ou de faire ses affaires ici-bas; il pense à l'avenir; son regard dépasse l'horison de ce monde, et sa conscience n'est point tranquille, si elle n'est en règle avec la justice supérieure. La crainte de Dieu et de sa loi, l'amour de son Créateur et l'espoir en sa bonté, en sa miséricorde, le touchent; la promesse d'un bonheur éternel réservé à ceux qui observent les commandements divins d'ici-bas et accomplissent la parole, anime sa volonté, excite ses efforts, et dès lors il évalue les choses par le secours qu'elles peuvent lui fournir pour arriver à ce but supérieur, ou par les obstacles qu'elles mettent à son avancement vers ce terme. De là les sacrifices qu'il a quelquefois le courage de faire, quand il sent que ces choses l'entravent ou l'arrêtent; sacrifices qui paraissent folie à l'esprit du monde, parce qu'il les juge d'un point de vue opposé et avec une mesure inférieure. Sous ce rapport, on peut donc distinguer les hommes en deux classes; ceux

qui jugent les choses au fond, par leur rapport avec ce qui est immuable; ce sont les hommes *sensés,* au point de vue divin et selon la sagesse éternelle; ceux qui les jugent par la forme ou par leurs relations extérieures, accidentelles, selon les apparences des sens, les illusions de l'imagination et les prestiges de l'opinion; ce sont les hommes *d'esprit,* selon le monde, parce qu'ils sont remplis de son esprit, les hommes raisonnables dans le point de vue humain; ce sont les *sages du siècle* et les insensés devant Dieu. Leur science, si science il y a en eux, est aussi superficielle que leur conduite est légère et leurs œuvres vaines.

§ 96.

Non seulement nous jugeons qu'une chose est, mais encore qu'elle est de telle manière, soit en elle-même, soit par rapport à nous. En elle-même, comme dans nos jugements sur le bien et le mal moral, sur le vrai et le faux, sur le juste et l'injuste, sur le beau et le laid; par rapport à nous, comme dans nos jugements sur le bon et le mauvais, l'agréable et le désagréable, l'utile et le nuisible. Les premiers supposent comme mesures d'appréciation les idées du souverain Bien, de l'éternelle Vérité, de la Justice immuable, de la Beauté suprême, idées universelles qui apparaissent à l'intelligence par le réfrangement de l'idée de l'Être dans le prisme de l'entendement humain.

Parmi nos jugements les uns affirment ce que les objets

sont en eux-mêmes ou par rapport à quelque chose d'immuable, d'universel, d'absolu, qui existe hors de nous et indépendamment de nous; les autres énoncent ce que les choses sont pour nous dans leur rapport avec notre existence, notre organisation et notre manière d'être. Les premiers, quand ils sont vrais, participent à la nature de ce qu'ils expriment; ils sont au-dessus de l'espace et du temps; ils affirment des vérités qui valent pour les hommes de tous les lieux et de tous les siècles; ce sont des jugements universels et nécessaires. Les seconds au contraire, ne portant que sur une relation accidentelle et variable, sont toujours relatifs, contingents, particuliers, ou au moins ne valent que dans certains cas et sous telles conditions. Mais tout jugement impliquant une comparaison, et la comparaison supposant une mesure pour apprécier les deux termes, reste à savoir comment nous acquérons les mesures supérieures qui rendent les jugements universels possibles; en d'autres termes comment se forment en nous les idées du bien, du vrai et du beau, qui servent de bases à tous les jugements moraux, scientifiques et esthétiques.

Ces hautes idées sont formées dans notre esprit, comme toute conception, par l'influence de leur objet. Leur objet, c'est l'Idéal de toute bonté, de toute vérité, de toute beauté, se manifestant dans la création par la *nature*, et dans le langage humain par la *Révélation;* c'est l'Être universel, Source de la vie, Principe de l'existence, créant par amour d'autres êtres dans lesquels il aime à s'épancher et à se réfléchir[1], et conservant par l'influx conti-

[1] *Deus produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas representandam. S. Thom. Sum. Quæst. 47. art. 1.*

nuel de son amour et de sa grâce ceux qu'il a créés et vivifiés. Donner sans intérêt, sans retour sur soi-même, sans autre motif que l'avantage de ceux à qui l'on donne, c'est l'idéal de la bonté, c'est la Bonté souveraine, le Bien absolu. L'Être universel rayonne la Lumière éternelle, cette Lumière increée qui a fait toutes choses; car rien de ce qui a été fait n'a été fait sans Elle. Il est donc la Vérité universelle, de laquelle relève tout ce qui est et tout ce qui existe; il est l'idéal de la vérité. Il est encore l'idéal de toute beauté en lui-même, dans son éternelle génération; la vie divine se déployant dans sa sagesse universelle, dans l'unité pure et immuable où se réfléchit d'une manière ineffable la distinction des trois termes qui la constituent, le Père ou le centre, la Bonté souveraine, le Fils ou le rayon, la Lumière infinie et l'Esprit ou le rapport harmonique entre les deux, fondement de tous les rapports d'ordre. Puis quand les idées divines se réalisent par la création, dans chaque existence, telle qu'elle sort des mains du Créateur, il y a nécessairement un reflet de la beauté suprême et comme un type plus ou moins affaibli de la triplicité dans l'unité, ce qui fait en toutes le rapport de la variété à l'unité, l'unité dans la variété ou la beauté.

Ainsi les trois grands idéaux, principes objectifs des trois idées fondamentales de l'intelligence humaine, sont trois manifestations diverses de l'idéal suprême, Source de tout bien, Principe de tout ce qui est vrai, Archétype de tout ce qui est beau. Ces idéaux entrent en rapport avec notre esprit de deux manières, par la parole et par la nature. Oui, sans aucun doute, le monde proclame son auteur, et toutes les créatures racontent sa bonté, sa puissance et sa

gloire : *Cœli enarrant gloriam Dei.* Mais les cieux n'ont de langage que pour celui qui a les oreilles ouvertes à leur voix; leur éclat n'a de signification spirituelle que pour l'œil de l'intelligence, et c'est la parole seule qui ouvre l'œil et l'oreille de l'esprit ou le sens de l'âme. L'homme auquel le nom de Dieu n'aurait jamais été annoncé, ne comprendrait rien au langage symbolique de la nature; la clef de ce grand hiéroglyphe lui manquerait.

Qu'on parle donc de Dieu à l'enfant dès le berceau, aussitôt qu'il peut comprendre la parole, comme Dieu a parlé à l'humanité naissante dans l'origine, pour exciter le développement de son intelligence et de son âme. Qu'on lui annonce le nom de Dieu avec foi, qu'on lui dise simplement qu'il est notre Père céleste, qui nous a créés par amour et qui nous conserve parce qu'il nous aime, qui nous donne tout ce qui nous est nécessaire, quand nous le lui demandons avec confiance. Qu'on lui parle de l'immensité, de la puissance, de la toute-science et surtout de l'infinie miséricorde de Celui qui est; qu'on le lui représente comme une source de vie et de charité, se versant sans cesse dans le cœur des hommes qui l'invoquent, comme le soleil, foyer de la chaleur et de la lumière du monde, se donne à toutes les existences; qu'on lui apprenne, en un mot, à répéter les paroles simples et sublimes du *Pater,* de cette prière par excellence que Jésus-Christ lui-même nous a enseignée; et l'âme de l'enfant s'ouvrira à cette parole de foi et de lumière, le rayon divin la pénétrera, et elle réagira vers le foyer dont il émane, par son premier élan et autant que sa faiblesse le permet.

Ainsi commence à s'établir le rapport entre l'âme et

Dieu; et le premier fruit de ce rapport, c'est la conception de l'idée de Dieu comme Père, comme Source de la vie, comme Bien souverain, comme idéal de bonté. Qu'après cela, à mesure que son intelligence se développe, que sa raison se forme, on lui montre, dans les récits de l'histoire sainte et de celle des nations, les témoignages éclatants de la Bonté divine et les signes multipliés d'une Providence qui veille sur les hommes, l'idée du bien, déjà conçue, lui deviendra plus claire, plus frappante, plus familière; elle lui servira de mesure, même à son insu, dans les jugements qu'il portera sur le bien et le mal des actions humaines, sur la justice ou l'injustice de ceux qui l'entourent. Nous affirmons que dans cette âme le fondement de la vraie religion et par conséquent de la vraie moralité a été posé avec l'idée pure de Dieu, et que si cet enfant n'est point faussé ou perverti dans son développement ultérieur, il deviendra pieux et vertueux: pieux de la véritable piété, comme les adorateurs en esprit et en vérité que le Père cherche; vertueux de cette vertu solide et profonde, basée sur la charité, et qui sait aimer comme Dieu aime.

Que si au contraire le nom de Dieu a été annoncé à l'enfant, non avec l'expression d'une foi vivante et tendre, mais avec un appareil de terreur et de menaces, avec des images de puissance qui l'accablent et l'effraient; alors son cœur se resserre au lieu de s'épanouir, la crainte l'emportera en lui sur l'amour, et il se représentera Dieu comme un idéal de force, de justice et de rigueur, auquel il pourra obéir par peur, mais qu'il lui sera impossible d'aimer. De là une autre manière de concevoir,

de sentir la religion, et une piété toute autre. Que sera-ce donc si un enseignement ignorant et grossier parle de Dieu comme d'un homme, d'un roi de la terre qui fait tout ce qu'il veut, nous impose ses volontés parce qu'il est le plus fort, et distribue les peines et les récompenses selon son bon plaisir? L'idée de Dieu sera faussée à son origine par cet anthropomorphisme brutal, et la source de la piété et de la morale infectée. Si enfin, comme Rousseau le propose, on ne parle point de Dieu à l'enfant avant l'âge de quinze ans, son âme n'étant point touchée dans le fond par une vertu supérieure, restera latente, inerte dans ce qu'elle a de plus noble, de plus vivace. Elle ne vivra que dans ses facultés inférieures, excitées par les influences de la nature physique ou par la parole superficielle de l'homme. L'âme sans Dieu, et elle est sans Dieu quand elle n'a point de communication avec lui, est aussi sans vie; c'est une âme morte. Un tel homme se développera à peu près comme l'animal, par la vie organique; il deviendra même pire que l'animal; car il emploiera sa raison, que la société développera toujours jusqu'à un certain point, dans l'intérêt exclusif de son corps et de son grossier égoïsme. Sa volonté sera la règle unique de sa conduite, son moi le principe et la fin de ses actions. Il sera son Dieu à lui-même, et vous arriverez trop tard quand vous voudrez lui en annoncer un autre.

Ce que nous venons de dire sur la manière dont se forme l'idée du *Bien*, s'applique aux idées du *Vrai* et du *Beau*, et nous avons insisté sur le développement de la première, parce qu'elle est au fond des deux autres, qui n'en sont, pour ainsi dire, que des transformations; car le Vrai est

le développement du Bien, comme le Beau est la splendeur du Vrai. Que l'enfant entende de bonne heure la parole de Vérité, et le sens du vrai s'ouvrira en lui; il concevra l'idée de la Vérité universelle, son esprit excité par l'action de l'idéal sentira le désir, la faim de l'éternelle Vérité et de là son ardeur pour la science. Son entendement s'élargira, son intelligence deviendra plus lumineuse, plus pure, plus céleste; et portant en elle le germe de toutes les grandes conceptions, elle sera préparée à voir et à admettre ce qu'il y a d'universel, de nécessaire, d'absolu dans la science. Mais si l'enfant n'a reçu qu'une parole superficielle, légère, partant des sens, de l'imagination ou d'une raison mesquine qui ne sait voir les choses que dans des relations extérieures, passagères ou arbitraires, le germe de l'idée de la Vérité infinie n'aura point été fécondé en lui, il ne concevra que la réalité et ses phénomènes, ce qui frappe les sens; il ne sera point capable de science.

Il y a aussi des hommes qui n'ont point le goût du beau, qui sont tout à fait incapables d'en juger, qui en jugent de travers quand ils s'en mêlent, et cela avec la conviction ferme de la justesse de leurs décisions. C'est qu'ils n'ont jamais été en communication avec l'idéal de la beauté, avec le beau idéal, avec Celui qui est le Principe de toutes les beautés de l'univers. C'est que leur intelligence n'a jamais entrevu ce divin idéal; c'est que leur entendement n'en a jamais conçu l'idée, et voilà pourquoi ils manquent de mesure ou ont une fausse mesure pour apprécier ce qui s'y rapporte. Ces hommes ne seront jamais artistes, ils ne comprendront rien à l'art, comme ceux dont nous parlions tout à l'heure ne comprennent point

la vraie piété, ni les autres la véritable science. Ils se tourneront donc ensemble contre ceux que l'idéal inspire, que l'amour de la perfection infinie possède, et qui cherchent de toutes leurs forces et par tous les moyens à la réaliser ici-bas dans leurs œuvres ou du moins à s'en rapprocher. Ils les traiteront d'exaltés, de rêveurs, d'illuminés, d'hommes à imagination, de mystiques, de fous et autres épithètes dont la multitude ignorante a décoré de tout temps ceux qui l'éclairent. Le commun des hommes n'aime pas ce qui dépasse le sens commun, c'est-à-dire ce qui les dépasse; il leur faut une religion, une morale, une science, un art à leur portée, et qui suffisent *raisonnablement* aux besoins de la vie ordinaire. Ce qui est au delà leur paraît exagéré, par conséquent faux, absurde ou pour le moins inutile. C'est pourquoi les saints, les héros de la charité, les hommes de génie ont presque toujours été méconnus, ou même méprisés, bafoués, persécutés de leur vivant.

§ 97.

Le bien et le mal moral se discernent primitivement par le goût de l'âme, par le sentiment moral et non par la sensation qui ne se rapporte qu'au corps, ni par le raisonnement qui ne fait que dégager et exposer après coup un rapport déjà perçu ou senti. Le vrai et le faux dans les principes, se discernent par la vue de l'intelligence, par l'évidence intuitive et non par la sensation ou par la déduc-

tion. La justice des actions, la justesse des conséquences sont discernées par la raison, jugeant d'après la loi morale d'un côté et selon les axiomes et les lois logiques de l'autre. Ce n'est point non plus la sensation ni le raisonnement qui décident du beau et de ce qui lui est contraire; c'est le goût de l'esprit, jugeant conformément à l'idéal de beauté qu'il porte en lui.

Les idées universelles du bien, du vrai et du beau, une fois conçues par l'homme, deviennent pour lui des archétypes ou des modèles auxquels il rapporte et compare les actions, les pensées, les paroles, toutes les œuvres de Dieu et de l'homme qu'il peut connaître. Ainsi dans tout jugement moral, l'idée du bien absolu intervient nécessairement comme la loi suprême à laquelle l'esprit en appelle, qu'il applique au cas particulier. Nos appréciations morales seront toujours en raison de la mesure qui nous sert à les former, en raison de la manière plus ou moins pure dont nous concevons l'idéal du bien, de la bonté, de la vertu. C'est donc à établir cette mesure dans l'enfant que doivent tendre surtout les efforts de l'éducation et de l'instruction morale; comme pour le rendre capable de science, il faut s'attacher à développer en lui l'idée de la vérité et le sens qui l'aperçoit; comme pour faire un artiste, on doit tâcher de former en lui l'idée du beau, et le goût qui le sent et le discerne. Si cette condition fondamentale est remplie, le reste viendra par le travail et par l'expérience. Mais l'éducation seule ne donne point

le sens profond du bien, du vrai et du beau, ni la capacité d'en concevoir les idées pures. Là où ces dons manquent, l'art n'y suppléera jamais.

Quant à la manière dont les idées supérieures s'appliquent aux faits, le rapprochement ou la comparaison s'opère d'abord spontanément et sans aucun effort de l'esprit. Il en résulte un sentiment particulier qui saisit la convenance ou la disconvenance des choses en général et se prononce par le *oui* ou par le *non;* mais sans réflexion distincte et sans se justifier par aucune raison, à peu près comme le goût physique discerne les substances bonnes ou mauvaises pour le corps. C'est pourquoi ce sentiment s'appelle aussi un goût. On reconnaît d'abord le bien et le mal des actions par un sentiment moral, qui est le goût de l'âme éprouvant ce qui convient ou non à sa nature. Le vrai et le faux des pensées et des paroles se reconnaissent par un sentiment de la vérité, qui est le goût de l'esprit; nous jugeons du beau et du laid dans les productions de la nature et de l'art par un sentiment particulier, qui est le goût esthétique, artistique, littéraire. Ce sentiment, ce goût préalable contient virtuellement en lui tous les jugements que nous porterons sur les choses, pour en déterminer les caractères, et toutes les propositions qui serviront à énoncer ces jugements, par conséquent tout le travail de l'esprit et du discours pour nous rendre compte à nous-mêmes et aux autres de ce que nous avons senti. La réflexion de l'esprit transforme le sentiment en jugement; elle décompose le fait spontané en ses divers éléments, les pose et les considère en face l'un de l'autre pour distinguer les rapports de leur combinaison; puis

elle traduit le résultat en propositions qui énoncent successivement et avec ordre ce qui était simultané et confus, et donnent à la pensée une objectivité sensible, comme celle-ci avait donné au sentiment de l'âme une objectivité intellectuelle.

Cependant le travail de l'esprit, l'activité de la réflexion qui sont nécessaires pour détacher les rapports et les mettre en relief, ne font pas autre chose en définitive qu'exposer ou développer ce qui était déjà perçu ou senti par le goût; et la preuve, c'est que, quand nous agissons sous l'influence primitive du sentiment, par l'impulsion ou l'inspiration du goût, sans que la réflexion s'en mêle, nous agissons ordinairement bien, et nos actions et nos paroles ont plus de force, plus de vie, plus d'efficacité, que quand la réflexion y intervient. Tels les actes de dévouement, d'héroïsme, les grands sacrifices, s'ils sont réalisés aussitôt que conçus et avant que la pensée vienne les entraver ou les abattre. Telles les hautes conceptions du génie, les grandes découvertes qui sont le plus souvent le fruit d'une illumination soudaine, où l'esprit de l'homme met peu du sien; car il est transporté, ravi par la contemplation de la vérité. Telles les plus belles œuvres de l'art, fruits d'une inspiration supérieure qui s'empare de l'artiste et l'entraîne sans lui laisser le temps, ni la puissance de la réflexion. On peut même dire que la plupart du temps la réflexion qui vient après coup refroidit, affaiblit ou gâte les données du sentiment, le discernement spontané du goût, la première aperception du vrai. Ceux qui ont fait quelque grande action, comme ceux auxquels il est donné de contempler la vérité ou de concevoir l'idéal

de la beauté, confessent en général, que ce qu'ils ont pu exécuter, penser et dire, est toujours resté au-dessous de ce qu'ils sentent, et que la réalisation extérieure n'a jamais été adéquate à la hauteur de l'idée, à la profondeur du sentiment. C'est pourquoi il y a de l'humilité dans les grandes vertus, de la modestie dans le vrai talent.

§ 98.

Quant au discernement du bien et du mal physique, de l'agréable, de l'utile, ou du désagréable et du nuisible, le critérium pour les reconnaître, la mesure pour les déterminer, se trouvent dans l'organisation de chacun, dans les instincts qui en ressortent, dans les besoins et les goûts naturels. C'est la sensation qui dans ce cas fait l'office de juge, et la sensation, comme l'organisation, est diverse en chaque individu. Ce qui est agréable à l'un et lui semble bon ne paraît pas tel à l'autre. Ce qui plaît à celui-ci et le charme, déplaît à celui-là et le dégoûte. Tous les jugements de cette espèce sont aussi variables que l'état organique qui leur sert de base.

Le bien physique est ce qui convient, le mal physique ce qui ne convient pas au corps, dans l'intérêt de sa conservation et de son développement. Nous les discernons ordinairement par les appétits. L'agréable est la sensation de bien-être qui accompagne le plus souvent la satisfaction

d'un appétit; c'est toute impression qui donne une certaine jouissance dans le corps. L'utile est plus général et plus difficile à déterminer. C'est ce qui doit tourner en définitive au plus grand bien-être de l'individu, c'est son intérêt bien entendu, qui peut être en opposition avec le bien du moment, et surtout avec l'agréable. Quand nous jugeons les choses par ces mesures, nous les apprécions d'après le moi et ce qui lui convient; il doit donc y avoir autant d'opinions que d'individus, *tot capita, tot sensus.* Il est impossible que les hommes s'entendent dans les jugements de ce genre, qui sont l'expression de leur manière d'être individuelle et de leur position particulière; il n'y a donc point d'union possible entre ceux qui jugent ainsi ou qui n'ont point d'autre règle, d'autre loi pour apprécier les choses que leur bien-être, leur plaisir ou leur intérêt. En d'autres termes, les doctrines sensualistes, matérialistes, égoïstiques, quand elles prévalent parmi les hommes, les isolent, les divisent nécessairement et amènent la dissolution de la société avec la dégradation des individus: car les hommes ne peuvent se rencontrer et s'unir que dans quelque chose de supérieur, dont l'autorité les domine et les accorde. Il faut un point fixe, immuable où toutes les volontés, toutes les intelligences convergent, comme les rayons du cercle dans le centre. Si chaque rayon veut se faire centre et gouverner les autres, il y aura bientôt anarchie, confusion. C'est ce qui arrive quand chaque moi, rejetant les idées et les lois éternelles, prétend imposer son bon plaisir, sa volonté propre comme règle, et rapporte tout à son avantage. Qu'on agisse ainsi en ce qui concerne la conservation du

corps, cela est naturel, chacun étant chargé du soin de son existence et n'ayant point à en répondre à d'autres. Mais dans l'ordre moral et intellectuel il n'en peut être ainsi. L'homme n'est point destiné à vivre isolé comme l'animal. Il ne devient vraiment homme que par la société, et la société ou l'association n'est possible que par la réunion des volontés, des intérêts et des forces dans un point commun, c'est-à-dire par la réalisation du bien moral et de la justice au milieu des hommes, qui ne peuvent se soumettre librement et avec dignité qu'à une loi supérieure et aux obligations qui en dérivent.

Le bien et le mal moral sont essentiellement différents du bien et du mal physique. Leur confusion a toujours amené les plus déplorables conséquences. La loi qui détermine la valeur des actes libres de l'homme est une loi immuable, éternelle, universelle qui ne relève d'aucun homme, et dont tous les hommes relèvent; c'est la loi de la Justice souveraine qui produit la stricte équité dans son application rigoureuse, et l'amour ou la charité dans sa perfection. Elle découle nécessairement du rapport de Dieu à l'homme, et des hommes entre eux. L'homme ne la comprend que quand il entre régulièrement dans ces rapports. Elle se manifeste à lui, comme *idée* du bien absolu; et lorsqu'il aperçoit la convenance de ce Bien suprême avec sa nature, il se sent obligé de le réaliser autant qu'il dépend de lui et selon les dictées de sa conscience. Ceux qui ont le malheur d'ignorer cette loi, et de ne point concevoir *l'idée* dont elle dérive, n'ont point la conscience morale développée; ils suivent instinctivement dans leur conduite l'entraînement de leurs appétits et de leurs désirs,

comme les animaux. Mais la plupart y manquent moins par ignorance que par faiblesse, et trop souvent par système et par mauvaise volonté, surtout chez les peuples très civilisés et dans les temps de décadence et de corruption. La raison nie les lois morales pour se débarrasser de leurs obligations; elle s'efforce d'obscurcir la distinction du bien et du mal, en les expliquant par la sensation, par les passions, par l'intérêt, par l'amour-propre. Elle applique aux choses morales une mesure qui ne va qu'aux choses physiques; elle sape les institutions qui les représentent; elle tend à leur ôter tout crédit, toute autorité en les donnant pour des inventions humaines, fruits de l'ambition, de l'avarice et de l'hypocrisie; elle ne laisse plus à la sociabilité d'autre base et d'autre lien que l'intérêt personnel, c'est-à-dire l'égoïsme qui est justement le plus grand dissolvant de la société.

Aussi quand ces opinions deviennent générales et se répandent dans la masse, la société se met à fermenter comme un cadavre qui entre en putréfaction. Au lieu de cette belle unité qui s'y montrait tout à l'heure, quand la vie l'animait, on y voit naître, au sein de la corruption, mille existences particulières, qui dévorent le corps dont elles sortent et ne peuvent vivre que de ses ruines; ce sont les moi qui surgissent, pullulent et s'agitent de tous côtés. Alors l'esprit de parti, de faction, de coterie, l'esprit propre en un mot, remplace l'esprit public ou le patriotisme. Le vrai patriotisme vit de sacrifices : c'est la force ou la vertu par laquelle l'individu peut renoncer à ses intérêts, à ses droits, et même à sa vie pour l'avantage commun, pour le bien de tous. Le citoyen n'est capable de cette ab-

négation que s'il croit à quelque chose de supérieur, que s'il voit dans la patrie la réalisation sociale du Bien absolu, ou au moins une certaine application de l'idée de la justice et du bien. Quand cette idée éternelle n'est plus comprise, quand l'homme n'a plus le sentiment moral du bonheur, de la grandeur et de la perfection de l'état dont il est membre; quand la patrie n'a plus rien d'idéal, de divin qui excite à la fois son respect et son amour, il ne lui reste plus pour mesure de jugement et pour estimer les personnes et les choses, que les vues mesquines de l'intérêt propre sous une forme ou sous une autre, le pouvoir à conquérir, sa fortune à faire, de la gloire à acquérir, des jouissances à se procurer; et comme tout cela revient en définitive à l'individu et n'est que pour son usage, pour son avantage, chacun en vient à dire, ainsi que le grand roi, et certes avec moins de raison que lui : L'État c'est moi. Là où il n'y a qu'un seul homme qui ose parler ainsi, la société n'est point encore perdue; car si cet homme qui s'identifie avec elle, ou plutôt qui l'absorbe dans sa personne est grand et fort, elle peut vivre en lui et par lui, au risque de tomber avec lui. Mais quand tous ou le plus grand nombre osent, sinon le dire, au moins le penser, et agissent comme s'ils le croyaient, alors c'en est fait de la chose publique; elle tombera nécessairement en dissolution, si une force supérieure ne vient la raffermir et en resserrer les parties, en comprimant les prétentions individuelles par une volonté unique et ferme qui se substitue pour un temps à la volonté de tous.

La science et l'art suivent toujours les destinées de la morale, comme celle-ci est en raison de la tendance phi-

losophique qui domine un siècle. Quand l'idée du Bien est méconnue, celle de la Vérité s'obscurcit, s'évanouit, et l'esprit humain privé de la haute lumière de l'intelligence, n'étant plus en rapport avec le monde dont elle émane, ne reconnaît plus de vérités éternelles, universelles, mais seulement des réalités et des phénomènes. Il n'y a donc plus de science pour lui, plus de science avec sa vaste unité, ses grandes vues, son immense portée à travers tous les temps et dans tous les lieux. Il y a des systèmes de connaissances, des théories conditionnelles, des inductions relatives, des collections de faits, d'observations, d'images, de sensations. Alors on s'inquiète peu des principes et beaucoup des applications. On recherche moins le vrai que l'utile, et la récompense du travail la plus appréciée, c'est le profit. La science devient la servante de la fabrique; elle se met aux gages de la manufacture, et le prix des découvertes du savant n'est plus la gloire de saisir les secrets de la nature et de les annoncer au monde; c'est un bon dividende et la hausse des *actions*. Certes nous ne voulons point déprécier l'industrie; nous en reconnaissons les immenses avantages, quand elle est bien dirigée et maintenue dans certaines bornes; nous savons qu'elle ne peut avancer sans le secours de la science et nous aimons leur accord. Mais nous déplorons que ce qui doit dominer se subordonne; nous déplorons que l'âme oublie sa nature et sa dignité, au point de se faire esclave des sens, ne voulant, ne pensant, n'agissant que pour satisfaire aux besoins et aux convoitises du corps avec plus d'aisance et de raffinement; et c'est ce qui arrive toujours quand l'amour du gain remplace l'amour de la vérité.

Dans l'art il y a deux parties, l'idée et la forme. L'idée, quand elle est vraie, c'est-à-dire représentation fidèle de l'idéal, est éternelle, universelle, et c'est pourquoi elle donne l'immortalité aux œuvres qu'elle anime. La forme est du moment; elle se rapporte aux sens, et ainsi elle a toujours quelque chose de relatif, de variable; elle est soumise aux changements du temps, à l'empire de l'opinion et de la mode. La forme n'est vraiment belle que par son rapport avec l'idée qu'elle doit exprimer, et de là la jouissance noble et profonde qu'elle procure. Mais en outre elle flatte les sens; elle excite en eux un plaisir plus grossier, surtout si elle touche par quelque point aux passions humaines. De là deux directions pour l'art, suivant l'esprit qui anime l'artiste, et cet esprit dépend de l'influence avec laquelle il est le plus en rapport. S'il conçoit l'idée du beau, si l'idéal le pénètre de son rayon et s'il a le talent d'en réaliser l'image, il produira des chefs-d'œuvre qui ne périront point et qui iront à travers les siècles exciter dans les générations futures des idées semblables à son idée, des sentiments purs et élevés comme les siens. Dans ce cas l'art contribue à éclairer, à perfectionner l'humanité; il peut être employé à rendre les hommes meilleurs et plus heureux: c'est la voie lumineuse de l'art et du génie. Mais si l'artiste n'a jamais senti, ni entrevu l'idéal, s'il n'y a point *d'idée* en lui, il n'y aura pas non plus de feu sacré, ni de lumière du ciel. Il descendra alors au niveau de la réalité, et il sera réduit, pour plaire aux hommes et attirer leur intérêt, à en appeler à leurs passions, à complaire à leurs désirs, à irriter leurs sens. De là le *sensualisme* de l'art, qui tend à exciter des sensations dans le corps plus que des sentiments de l'âme,

à amuser plus qu'à instruire, et qui dégénère bientôt en licence, en débauche, parce que rien n'étant plus borné que la jouissance sensuelle, il faut qu'il use tous les moyens pour stimuler et réveiller des sens blasés. Alors apparaissent les monstruosités et les horreurs à la place du beau: c'est la voie ténébreuse de l'art et du talent. L'artiste s'y dégrade, parce qu'il se prostitue au vain plaisir des autres. Il est le bouffon de ses semblables, au lieu d'en être l'instituteur et le guide. Ce sont les arts ainsi dégradés que Platon bannissait de sa république.

En résumé, une civilisation où l'idéal ne domine plus, est bien près de sa décadence, comme un corps dont la vie se retire et que l'âme va abandonner. Or si les idées du bien, du vrai et du beau, mesures éternelles de nos jugements, sources ou principes de la vertu, de la science et de l'art, ne sont que les réfrangements dans l'esprit humain de l'idée une de l'Être universel, de l'idée de Dieu; et si c'est uniquement par le rapport de notre âme avec Dieu que nous acquérons son idée et celles qui en découlent, idées qui excitent en nous les sentiments les plus profonds et les inspirations les plus pures, il suit que quand les hommes se détournent de Dieu, quand ils rompent avec lui autant qu'il est en eux, ils n'en reçoivent plus l'influence, la lumière, la grâce, la vie; ils ne le sentent plus, ne l'entendent plus, ne le comprennent plus, n'y croient plus; ils restent livrés à leur sens propre, abandonnés à l'ignominie de leurs passions, en proie à l'esprit terrestre qui meut le corps, et à l'esprit inférieur dont l'esprit terrestre relève. N'ayant plus en eux d'idées divines, ni le sentiment d'un autre monde, ils s'attachent à la matière qui leur reste; ils

y posent leur désir, leur cœur, leur âme; lui demandent leur jouissance, leur vie, leur bonheur; et voilà comment ils arrivent, suivant le langage énergique de l'Écriture, à se faire un Dieu de leur ventre. Ainsi s'explique l'état maladif de notre siècle, héritier des vices honteux du siècle dernier, qui lui a légué avec un sang vicié un esprit faussé par l'incroyance, une âme desséchée par l'impiété. Nous commençons aujourd'hui à sentir notre mal; les tourmentes d'une société sans direction, les contradictions d'une civilisation sans principes et sans but nous en ont avertis. Nous aspirons à nous relever de cette prostration, et nos regards se tournent en haut pour y chercher un remède et de la vie. C'est quelque chose; c'est la première condition pour guérir. Dieu veuille se manifester de nouveau à notre époque d'une manière éclatante; car elle ne peut être relevée, régénérée, qu'en rentrant en rapport avec Lui, que si elle en reçoit la lumière et l'esprit pour en concevoir l'idée, afin de retrouver dans cette idée la mesure immuable de ce qui est bien, de ce qui est vrai, de ce qui est beau.

§ 99.

Outre l'idée de l'Être, prémisse absolue de toute affirmation, outre les idées universelles du Bien, du Vrai et du Beau, triple manifestation de l'idée une de l'Être, et dont l'expression diverse par les formules du langage humain constitue les définitions fondamentales de chaque science, il y a encore d'autres conditions à l'activité de la pensée. Ce sont les

lois naturelles auxquelles la raison est nécessairement soumise dans son exercice, en sorte qu'elle ne peut agir légitimement et efficacement qu'en s'y conformant. Formulées en propositions générales abstraites, ces lois s'appellent *axiomes*. Elles sont innées à la raison, comme les lois physiologiques à tout être vivant, comme les lois physiques à tous les corps. C'est pourquoi elles paraissent à la raison évidentes, incontestables, et les mettre en doute ou chercher à les prouver, lui semble également absurde.

§ 100.

Les lois de la raison ou les axiomes sont les lois mêmes du monde physique dont l'intelligence humaine doit subir les conditions, quand elle abaisse son regard dans la région des phénomènes. Pour bien penser les choses, elle doit les voir et les représenter comme elles se font. Or la première de ces lois, c'est qu'aucun être ne peut subsister en ce monde sans être posé dans l'espace, sans y occuper une place, sans y avoir une étendue propre, base de son existence et *substratum* de ses qualités. Le principe de la substance est donc la première loi de la raison. Il lui est impossible d'admettre une qualité sans *substratum*, un attribut sans sujet. Ce qu'elle cherche d'abord, ce qu'elle affirme avant tout, c'est le rapport de la manière d'être à l'être, du qualificatif au substantif.

Il n'y a point de qualité sans substance, tel est l'énoncé axiomatique de cette loi.

Les axiomes sont évidents pour la raison et lui paraissent au-dessus de la discussion, comme elle est évidente à elle-même, comme elle a la conviction de sa propre existence, la conscience de son acte. Les axiomes sont en effet virtuellement compris dans son exercice, puisqu'ils en sont les conditions nécessaires, et qu'aucune opération rationnelle n'est possible sans eux. Ils font partie de la raison même; ils en sont les éléments intégrants, comme toute loi naturelle est identique à l'acte qu'elle régit. Nier l'axiome, c'est nier la raison; vouloir le prouver, c'est tourner dans un cercle vicieux, puisque la démonstration, qui tendrait à établir l'axiome, le supposerait. Les axiomes s'affirment spontanément, dès que la raison commence à opérer, et elle n'a d'autre preuve de leur vérité que l'assurance irrésistible qu'ils lui donnent, et l'impossibilité où elle est d'agir sans leur secours. Du reste il faut bien se garder de confondre les axiomes avec les principes. Les principes sont les idées dont sort le développement et que la raison exploite pour en tirer des conséquences. Énoncés dans le discours d'une manière rigoureuse, ils constituent ce qu'on appelle la définition de l'objet, comme en géométrie les définitions du cercle, du triangle, du quadrilatère, etc., etc. La raison doit toujours commencer par poser le nom et l'idée de l'objet dont elle veut traiter; c'est pourquoi elle le définit ou le décrit au point de départ, et le reste s'en déduit. L'idée, le principe ou la définition dans l'or-

dre logique répondent dans la nature au germe, au foyer, au centre, d'où émanent la vie et la forme de l'existence. L'axiome représente la loi qui régit le développement. Il n'enfante pas une seule conséquence par lui-même, mais il intervient dans la déduction de chacune, comme la loi naturelle ne produit pas, mais dirige et soutient la production.

Il y a donc identité parfaite entre les axiomes qui règlent les opérations de la raison, et les lois naturelles qui président à la génération et à la formation des existences. C'est la même chose dans deux sphères différentes, objectivement et subjectivement, dans le monde et dans l'entendement humain. L'homme actuel, attaché à la terre par son corps, ses appétits et ses sens, est obligé d'en subir les lois, et tant qu'il est enfermé dans la sphère terrestre et que son âme s'y pose, il ne peut vouloir, penser ni agir, sans en accepter les conditions. C'est le signe le plus évident de sa dégradation et de ce qui l'a amenée. Il a été créé pour dominer ce monde, pour le gouverner, et maintenant il a bien de la peine à en secouer le joug, à en briser les chaînes. Il pense laborieusement les choses en suivant les lois inférieures qui les régissent, pour tâcher de s'élever peu à peu à la science, qui lui était infuse primitivement, et qu'il voyait d'un seul coup et à fond dans la contemplation de l'idée. Sa liberté est aussi entravée que son intelligence. Il commence par être esclave de la nature à laquelle il devait commander. Ses premières années sont une véritable servitude dans les liens de la chair et des besoins physiques. Plus tard ces liens sont fortifiés et rivés par ses passions, par les attachements de son cœur aux choses du monde

qui le tyrannisent, et tous les efforts de l'éducation et de la religion tendent à affranchir sa volonté pour lui rendre sa vertu et sa dignité natives. Il en est de même pour la nourriture de son corps. Après l'avoir arrachée de la terre à la sueur de son front, il faut qu'il la dépouille de toutes les parties hétérogènes, qu'il l'épure, la prépare, l'élabore de plusieurs manières; et encore, de cette masse de matière qu'il absorbe et digère avec peine, la moindre portion sert à le nourrir. Ainsi son existence présente est un travail, et par conséquent une douleur. Elle ne peut donc être qu'une préparation à un état meilleur; elle est le commencement d'une restauration, puisque l'homme avait été fait à l'image et à la ressemblance de son auteur.

En attendant cette réhabilitation, il faut que l'homme subisse dans toute sa personne l'empire des lois naturelles. Il ne vit ici-bas qu'à cette condition, et sa raison n'est raisonnable qu'à ce titre; car elle tombe dans l'absurde dès qu'elle s'en écarte. La loi de la substance est la première loi de la raison, parce qu'elle est la loi fondamentale de l'existence. Ici une distinction est nécessaire pour bien comprendre ce que veut dire le mot *substance*. Dans chaque existence il y a de l'être; mais l'être peut se trouver à l'état latent ou en manifestation. Tant qu'il reste latent, il n'y a point existence proprement dite, car il n'y a pas de développement; la puissance n'a pas passé en acte; le point ne s'est pas posé en ligne. Le propre du point est de n'avoir aucune dimension. Il est donc purement mathématique, tant qu'il ne se développe pas. Or au fond de chaque créature terrestre il y a un point de ce genre; c'est pourquoi elle tient à la fois au monde métaphysique et

au monde physique. Tant que le point ou le foyer de l'être reste métaphysique, invisible, il n'a pas, à proprement dire, de substance, bien qu'il ait une nature terrestre. La substance se pose par l'évolution du point, par son extension dans l'espace, et alors ce qui sort du point, ce qu'il expose, constitue le plan primitif, la forme radicale du corps ou le *substratum* de son développement, duquel émanent toutes ses propriétés et qualités. Comment ce point invisible de la nature terrestre produit-il la substance physique, le corps, la matière? C'est le mystère de la génération dans la nature, lequel se représente en géométrie dans cette question qui lui est identique : comment le point mathématique, qui n'a ni étendue, ni dimensions, engendre-t-il l'étendue et les dimensions? Il est impossible de concevoir un être quelconque en développement sans une substance qui lui serve de base, sans une certaine extension par laquelle il s'expose. C'est pourquoi nous avons dit précédemment qu'il y a une étendue métaphysique et une étendue physique. C'est aussi dans ce sens qu'il faut admettre des substances spirituelles et des substances matérielles, qui ne doivent pas être confondues avec les natures dont elles émanent. Nature ou principe; substance ou développement radical, extension primitive; forme ou manifestation extérieure; tels sont les trois degrés à distinguer dans chaque existence.

S'il en est ainsi dans la réalité, il doit en être de même dans la raison, qui ne peut penser les existences que telles qu'elles se font, c'est-à-dire comme nature, comme substance et comme forme ou corps. Elle n'a rien à dire des natures, puisqu'elle ne peut les atteindre en elles-mêmes. Elle

ne les saisit que dans leur développement radical, c'est-à dire comme substances se manifestant en qualités. Aussi son premier acte est de chercher le rapport de la manière d'être à l'être, de la qualité à la substance, et en définitive tout le travail de la raison se ramène à cette affirmation simple: telle chose est ou n'est pas de telle manière. La loi de la substance est donc la première loi logique, comme dans le discours, expression de la pensée, la règle fondamentale de la syntaxe est celle qui veut l'accord de l'adjectif et du substantif, c'est-à-dire le rapport de la manière d'être à l'être. L'axiome grammatical: Il n'y a point de qualificatif sans un substantif auquel il se rapporte, est une traduction de l'axiome logique: Il n'y a point de qualité sans une substance qui lui serve de base; lequel est à son tour la traduction de cette loi qui préside à la formation des choses, savoir: Un être créé ne peut exister sans se poser dans l'espace, sans s'y étendre, sans se faire son étendue ou son plan radical, *substratum* de ses propriétés et de ses qualités.

§ 101.

Du principe de la substance qui est la condition nécessaire de toutes les représentations de l'esprit, comme l'espace est la condition absolue de toutes les existences, dérivent des axiomes secondaires qui en sont des applications ou des transformations. Tels sont les axiomes logiques: Une chose ne peut être et ne pas être en même temps. — De deux proposi-

tions contradictoires l'une est nécessairement fausse. — On ne peut affirmer à la fois d'un même sujet deux attributs contraires, etc. Tels sont les axiomes géométriques : D'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule ligne droite. — Le tout est plus grand que la partie. — Le tout est égal à la somme des parties dans lesquelles il a été divisé. — Deux grandeurs sont égales, quand elles coïncident dans toute leur étendue, etc.

Dans chaque science il y a un certain nombre d'axiomes usités, dont l'application revient à chaque pas dans l'exposition de la doctrine, implicitement ou explicitement. Ces axiomes ne diffèrent que par la forme ou l'énoncé, toujours relatif à l'objet spécial de la science et à ses conditions. Ils se ramènent à quelques formules générales, expressions des lois fondamentales de la raison, lesquelles sont identiques avec celles du développement des choses. Ainsi ce qu'on a appelé le principe ou la loi de la *contradiction* en logique n'est réellement qu'une autre énonciation de la loi de la substance. Dire qu'une chose ne peut être et ne pas être en même temps, c'est dire qu'un être qui se développe ou se pose en substance et occupe une place dans l'espace, ne peut pas ne pas remplir un certain lieu dès qu'il entre en développement ; c'est dire que l'être qui s'affirme par l'existence ne peut plus être nié, ni se nier lui-même. Aussi la négation ne peut-elle jamais porter sur l'être, mais uniquement sur la manière d'être, et quand on dit : Ceci n'est pas, on veut dire : Ceci n'est

pas de telle manière. Il n'y a que l'insensé qui puisse nier l'Être. De là dérive cet autre axiome logique: Deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps, ce qui revient à dire: qu'un même sujet ne peut être à la fois de deux manières contraires ou qui se détruisent. En géométrie l'axiome: Entre deux points donnés une seule ligne droite est possible, peut se traduire ainsi: Tout centre rayonne nécessairement en ligne droite et aucun autre rayon ne peut prendre sa place; ce qui revient à dire que chaque existence se fait son étendue, et qu'elle occupe nécessairement une portion de l'espace. — Le tout est plus grand que la partie; traduisez: l'espace total occupé par la substance d'un corps est plus grand qu'une portion de cet espace, ou encore: les propriétés et les qualités d'un corps sont moindres que la substance dont elles dérivent. — Le tout est égal à la somme des parties dans lesquelles il a été divisé, est un autre énoncé du même axiome. — Deux grandeurs sont égales quand elles coïncident dans toute leur étendue; c'est à dire: Deux substances sont égales quand elles remplissent exactement la même quantité d'espace, etc.

§ 102.

La seconde loi de toute créature en ce monde, c'est qu'elle existe dans le temps, son existence étant une succession de faits qui s'amènent l'un l'autre et deviennent causes les uns des autres. Tout développement part d'un principe et se produit par une

suite d'effets, de conséquences et de résultats. Tout fait a sa raison ou sa cause dans un autre fait; expliquer un fait, c'est le ramener à l'antécédent dont il dérive. L'esprit humain ne peut donc penser les faits que selon la loi nécessaire de leur production. Cette loi appliquée à la pensée de l'homme ou se réfléchissant dans son entendement, s'appelle *loi de causalité*. Elle se formule dans cette proposition axiomatique : *Il n'y a point d'effet sans cause.*

La *causalité* est la seconde loi de la raison, parce que le temps est la seconde condition de l'existence en ce monde. Dans la nature les faits sortent les uns des autres, pour effectuer le développement complet de ce qui est dans les principes ou dans les germes. La raison exécute subjectivement dans l'entendement ce qui s'accomplit objectivement dans le monde; elle ne peut connaître les choses que comme elles se produisent dans la réalité, c'est-à-dire successivement. Cette tendance à chercher les causes se montre aussitôt que la raison paraît; elle en est même le signe caractéristique. C'est dans l'enfant la source de la curiosité qui devient plus tard désir de connaître, amour de la science.

Les explications données par la raison doivent, pour être exactes, correspondre à l'ordre naturel de la production des faits. On explique un fait en rétablissant la chaîne de causalité qui a amené son existence, c'est-à-dire en le rattachant aux antécédents qui ont concouru à le produire. Mais comme tout se tient dans l'univers, pour avoir une explication complète il faudrait remonter à travers

les temps jusqu'au premier fait, source de tous les autres, puisque tous se conditionnent dans le temps; il faudrait encore embrasser d'un coup d'œil, dans leurs rapports, ceux qui s'accomplissent au même moment dans l'espace, où ils se touchent et se modifient réciproquement. C'est ce qui est impossible à l'esprit humain, resserré dans certaines limites de l'espace et du temps, et qui ne peut en saisir que des portions. Voilà pourquoi notre science actuelle est incomplète ou partielle, comme dit S. Paul. Nous sommes forcés de nous arrêter à certains points du temps et de l'espace, et la faiblesse de notre esprit borne naturellement notre regard. Dieu seul voit les choses dans leur développement et dans leur ensemble, parce qu'il les voit dans leurs principes, c'est-à-dire dans ses propres idées qui en ont déterminé la création et qui la soutiennent. Par l'union de notre âme avec Dieu, quand elle participera à son amour, à sa lumière et à son esprit, elle pourra voir en Lui comme Lui, à proportion de sa nature et de sa faiblesse, et alors nous connaîtrons Dieu, et toutes choses en Dieu, comme il nous connaît. Jusque-là nous ne pouvons voir que successivement, par conséquent partiellement, et c'est ce qui s'appelle *penser*.

La pensée ou la raison pensante s'efforce de saisir les rapports des choses dans l'espace et le temps; elle explique leur existence par la démonstration de ces rapports. Elle nomme en général *cause* tout fait antérieur à un autre et qui paraît contribuer à le produire. C'est dans ce sens que nous cherchons dans les sciences naturelles et par l'histoire, les causes des phénomènes de la nature et des événements humains. Mais dans la vérité, ces faits

antécédents ne sont que des instruments de la causalité, des moyens par lesquels elle agit, des anneaux par où la force efficiente se communique. A l'origine de chaque suite de faits il doit y avoir une force capable de la produire; nous arrivons toujours à une force intelligente et libre comme premier terme de la série, comme cause véritable et suffisante. Ainsi les événements de l'histoire se ramènent en dernière analyse aux volontés humaines avec leurs intérêts, leurs désirs et leurs passions, volontés influencées par les circonstances où elles agissent, mais cependant portant toujours en elles la raison déterminante des choses. Ainsi les phénomènes qui composent le domaine des sciences naturelles, finissent toujours, quand nous cherchons à les expliquer foncièrement, par nous conduire à travers des degrés plus ou moins nombreux jusqu'à l'Auteur de la nature, dans lequel la raison est obligée de supposer la sagesse, la science et la puissance que manifeste le monde.

La notion de la causalité n'est donc rigoureusement applicable qu'aux êtres libres et intelligents, qui veulent et savent ce qu'ils font. C'est pourquoi la responsabilité des faits leur revient, parce qu'ils en sont les auteurs ou les libres coopérateurs. Le reste appartient à la fatalité, c'est-à-dire à l'enchaînement des faits s'entraînant l'un l'autre dans l'espace et le temps, une fois que l'impulsion première a été donnée par une volonté. C'est ce qui distingue essentiellement l'homme de toutes les créatures de ce monde : il est *cause*, parce qu'il est intelligent et libre; il est responsable, capable de mérite et de démérite, de châtiment et de récompense, de perfectionnement et de dégrada-

tion. Tous les actes qu'il pose refluent sur lui comme vers leur source, et il doit porter, absorber les conséquences, parce qu'il a posé les principes. Ici est la raison dernière de la justice distributive et principalement du jugement final auquel chaque homme sera soumis un jour devant Celui qui voit et sait tout; car il faut que chaque chose revienne à son principe, le bien comme le mal; et la justice ne sera satisfaite, la réparation complète, que quand chacun aura repris ce qui est sorti de lui, et reçu en raison de ses œuvres.

L'homme est le seul être sur la terre qui soit curieux de connaître les causes et qui soit capable de les étudier. Seul il peut savoir ce que c'est qu'une cause, parce qu'il en est une, parce qu'il a l'expérience et la conscience de la causalité en lui. Aussi ne pense-t-il à les chercher au dehors que quand il commence à sentir au dedans sa propre puissance, l'efficience de sa volonté; c'est pourquoi sa première explication des phénomènes de la nature est d'y placer une âme semblable à la sienne ou d'*anthropomorphiser* les forces qui les produisent. Chez tous les peuples-enfants, à l'origine de la civilisation, la science de la nature se confond avec la théogonie et est une mythologie.

§ 103.

Du principe de la causalité, condition nécessaire de tous les actes de la pensée comme le temps est la condition de l'existence ici-bas, dérivent des axiomes secondaires, qui en sont des applications ou des tra-

ductions. Tels les axiomes arithmétiques: Il n'y a point de nombre sans unité. — Si à deux quantités égales on ajoute des quantités égales, il y aura encore égalité. — Si de deux quantités égales on retranche des quantités égales, les restes seront égaux. Tels encore les axiomes suivants usités dans diverses sciences : Il n'y a point de conséquence sans principe. — Les mêmes causes doivent produire les mêmes effets dans les mêmes circonstances. — Toute action suppose un agent. — Point de loi sans un législateur. — Tout phénomène suppose une force capable de le produire. — Tout verbe qui désigne une action efficiente doit avoir un régime, etc.

Nous avons vu comment la loi de la substance est au fond des axiomes géométriques. La loi de la causalité est encore plus riche en transformations axiomatiques. Elle répond au temps comme l'autre à l'espace, et par conséquent les axiomes de l'arithmétique, science du temps, sont des traductions de l'axiome fondamental: *Il n'y a point d'effet sans cause.* Nous ne pouvons concevoir la numération et les nombres sans l'unité. Elle en est la mère ou la cause; car elle les produit, non par addition, comme on le dit communément, mais par multiplication, c'est-à-dire par voie de génération, et de là la profondeur de la science des nombres qui a si fort occupé Pythagore et qu'on pourrait appeler *la philosophie de l'arithmétique.* A des quantités égales ajoutez des quantités égales, il y aura éga-

lité entre les sommes, cela veut dire: Si la même cause agit de la même manière en des circonstances semblables, les effets seront semblables; et ainsi pour l'autre axiome: Si de quantités égales vous retranchez des quantités égales, etc. En logique chaque conséquence nous ramène à un principe dont elle émane, comme l'effet sort de la cause; et l'esprit n'est satisfait que quand il aperçoit le rapport qui l'y rattache. En morale toute action implique un agent, c'est-à-dire un être responsable, parce qu'il est capable de faire l'action, qu'il a voulu la faire et qu'il l'a faite avec conscience; ce qui le rend susceptible de vertu et de crime, et ainsi de récompense et de peine. Otez cet axiome et il n'y a plus de pénalité ni divine ni humaine, les actions de l'homme pouvant être l'effet du hasard ou de la fatalité. En physique et dans les sciences naturelles, tout phénomène provoque à chercher une force capable de le produire. S'il pouvait y avoir un effet sans cause, il n'y aurait plus de motif aux inquisitions de la science, et l'induction n'aurait plus de fondement.

Nous ne pouvons concevoir une loi sans un législateur dont elle émane: autre énoncé de la même vérité. Dans l'ordre politique, dans l'ordre moral, dans toute la nature, la loi suppose quelqu'un qui l'a établie, qui la maintient et qui en surveille l'application. La loi ne peut pas être une abstraction, en tant qu'elle est vraie et efficace; elle est nécessairement imposée par une volonté supérieure, qui voit ce qui est bien, ce qui est utile, ce qui convient dans telles circonstances, qui le dit, le promulgue en actes ou en paroles et en maintient l'observation. La loi morale, qui parle dans notre for intérieur, implique nécessairement un lé-

gislateur de la conscience de l'homme, qui a autorité sur lui parce qu'il lui est supérieur en nature, et c'est pourquoi sa volonté s'impose dogmatiquement à la volonté humaine, qui sent en elle-même l'obligation de lui obéir, sous peine de manquer à l'ordre. Les lois de la nature qui régissent le système du monde dans son ensemble et dans ses parties, relèvent nécessairement d'un être intelligent qui préside à leur accomplissement, et ainsi par ces lois nous pouvons nous élever en esprit jusqu'à leur auteur, comme par l'effet on remonte à la cause. Enfin dans la grammaire ou plutôt dans la syntaxe du langage, dans la science qui enseigne à composer et à organiser le discours, le mot qui désigne l'effet produit est toujours subordonné à celui qui énonce l'action productrice; il en devient le régime, comme l'objet qu'il représente subit l'action de l'agent. C'est la seconde règle de la syntaxe; car après l'accord de l'adjectif et du substantif, ce qu'il y a de plus important, c'est l'accord du verbe, signe de l'action, avec son régime; c'est-à-dire avec le terme sur lequel porte l'action. En effet dans la réalité un être ne peut agir sur un autre que s'il est posé dans sa substance, constitué dans son existence, et se manifestant par ses puissances et ses qualités. Il faut qu'il soit, et qu'il soit de telle manière, pour agir et produire. Les deux premières règles de la syntaxe sont donc entre elles comme les deux premières lois de la raison, la loi de la substance et celle de la causalité; comme les deux conditions premières de l'existence, l'espace et le temps.

§ 104.

Les êtres, subsistant dans l'espace et se développant dans le temps, sont à la fois *mêmes* et *autres*. Il y a en eux quelque chose de un, de fixe, d'impérissable sous le multiple qui passe. Leur fond reste identique, quoique leur forme change sans cesse. C'est l'*identité* des êtres, sans laquelle le développement de la vie serait impossible, et aucune existence n'arriverait à son complément. Cette loi domine la raison humaine, qui ne peut penser, si elle ne croit que les objets qu'elle pense restent les mêmes dans leur nature et sont régis par des lois constantes; car toutes ses opérations tendent soit à faire sortir la multiplicité de l'unité, c'est-à-dire à développer, à démontrer, à déduire; soit à ramener à l'unité la multiplicité, c'est-à-dire à réduire, généraliser, résumer. La loi de l'identité se formule dans l'axiome: *le même est le même.*

§ 105.

La loi de l'identité, en vertu de laquelle une substance reste la même sous les transformations qu'elle subit par la causalité, un principe reste le même dans la multiplicité de ses conséquences, une cause reste

la même au milieu de la variété de ses effets, est le fondement nécessaire du raisonnement déductif, par lequel la vérité contenue dans une prémisse passe à travers des degrés plus ou moins nombreux jusqu'à la conclusion. Chaque proposition intermédiaire est une traduction de celle qui la précède; elle doit exprimer la même chose en d'autres termes, et toutes sont des énonciations diverses de la proposition principale. Si l'identité est altérée dans la progression, la chaîne est rompue et la conclusion n'est point valable, car elle n'est plus identique au principe. Tous les axiomes employés dans le raisonnement, toutes les règles du syllogisme sont des corollaires et des applications de cette loi.

La loi de l'identité, qui soutient la raison dans ses opérations, soutient le monde et les existences dans leur développement. L'identité résulte du rapport de l'espace au temps ou de la substance au phénomène, du stable au successif, du fixe au variable. Le monde, qui est à nos yeux une scène changeante, une figure qui passe, a cependant en lui quelque chose de un et de même, à savoir, l'être qu'il manifeste, l'idée divine dont il est la réalisation et qui reste immuable au milieu des vicissitudes du temps. Les genres et les espèces se produisent en individus multiples et divers, et dans chaque individu, distinct des autres par un caractère et des qualités propres, il y a quelque chose qui lui est commun avec tous les in-

dividus semblables et qui dénote entre eux une unité de nature et d'origine malgré la variété des formes. Dans chaque existence particulière il y a une mutation perpétuelle. L'existence croît ou décroît sans cesse: elle passe par une série de transformations, pour manifester tout ce qui est dans son principe. Tant que la vie est en expansion, le développement s'opère et il y a mouvement au dehors. Quand l'expansion faiblit, l'enveloppement commence, la concentration domine, et la vie tend à rentrer au dedans. Dans l'un et l'autre cas, il y a quelque chose de un sous le multiple; c'est tantôt le un qui se multiplie au dehors, tantôt le multiple qui rentre dans le un; mais le rapport du un au multiple subsiste toujours; et l'ordre, l'harmonie, la beauté de l'existence dépendent de leur balancement et de leur proportion. Chaque fois que le un revêt une nouvelle forme, c'est pour lui une nouvelle existence ou une nouvelle phase d'existence, comme aussi chaque fois qu'il en dépouille une, c'est une mort, c'est-à-dire une séparation, une transformation, et c'est pourquoi la naissance suppose la mort, et la mort amène la renaissance: l'être créé ne pouvant vivre sans se manifester et ne pouvant se manifester sans une forme.

Or la raison de l'homme s'exérçant sous les conditions naturelles, opère comme la nature; elle développe et enveloppe sans cesse; elle expose ou résume, elle extrait de l'unité ou elle y ramène, et dans les deux cas elle affirme l'identité du multiple au un: son opération n'a de valeur que par l'évidence de cette identité. Quand elle juge affirmativement, elle doit percevoir l'identité de la qualité au sujet, montrer comment la qualité lui est inhérente et

comment elle en sort. Dans le raisonnement, elle tire successivement d'un principe, idée, notion ou proposition générale, ce qu'il contient; elle expose et coordonne les conséquences, en sorte que les propositions émanent les unes dans les autres et toutes de la première, qui les portait virtuellement dans son sein. Tout l'art du syllogisme est là. Il montre qu'un terme est contenu dans un autre, et qu'ainsi on peut attribuer au premier les propriétés du second qui est plus général : ce qui arrive dans la réalité où les individus et les espèces participent nécessairement aux qualités du genre. Dans la nature la démonstration s'opère par le développement de la vie, la substance restant la même sous ses modifications et transformations. Dans l'ordre logique le développement provient de l'exposition successive et bien ordonnée des idées renfermées dans l'idée-mère, des-pensées contenues dans la pensée principale, et il en sort une chaîne de propositions, qui constitue la démonstration rationnelle. Là aussi ce qui sert de principe persiste identiquement dans toutes les propositions jusqu'à la dernière ou la conclusion, et c'est justement ce rapport d'identité du principe avec les conséquences, qui constitue la légitimité et la valeur de l'opération.

Il en va de même quand la raison résume. Dans ce cas elle ramasse, pour ainsi dire, ce qui a été exposé; elle fait rentrer les propositions l'une dans l'autre et toutes dans leur principe. Le résumé est exact, quand les développements sont repliés dans l'idée principale et ont repassé, par l'opération de la raison, de l'actualité à la puissance, de la réalité à la virtualité, en sorte que l'esprit les tient dans

leur germe, et peut tout exprimer par un mot. Ainsi nous voyons au dehors la vie de la plante se concentrer de nouveau dans la graine. Supposez que la loi de l'identité soit ébranlée, ou plutôt, ce qui arrive quelquefois, que l'homme en perde le sentiment et la conviction, dès lors la raison n'aurait plus ni fondement, ni but, ni motif pour agir; elle ne pourrait plus penser, parce qu'elle ne saurait pas même pourquoi et comment elle doit penser. Les objets de sa pensée lui échapperaient à chaque instant en se renouvelant toujours; elle s'échapperait à elle-même, n'étant pas deux moments de suite la même, et ne pouvant se saisir, se tenir au milieu du courant rapide qui l'emporte avec ce qui l'entoure. Il n'y aurait plus possibilité de raisonnement; il n'y aurait plus de raison en acte, à cause de la défaillance de ses lois fondamentales, comme le monde s'abîmerait, si les lois de la nature cessaient un instant de s'appliquer aux existences et de les maintenir.

Telle est l'importance des lois de la raison, que l'esprit humain ne peut rien faire de sensé sans les accomplir, et que toutes les fois qu'il s'en écarte, il tombe dans la démence ou l'absurdité. Ce qui caractérise l'imbécillité, c'est de ne pouvoir comprendre les lois de la nature, qui s'apprennent ordinairement par l'expérience et par l'habitude, en sorte que l'activité de l'esprit n'a plus de règle ni de guide dans ses opérations. De là le *non-sens*, la niaiserie et la contradiction des paroles et des actes. Les lois fondamentales de la raison y sont sans cesse violées, l'esprit n'ayant pas la capacité de voir l'accord des qualités et des substances, le lien des effets et des causes, l'identité de l'être sous la forme de l'existence, d'une idée dans ses

conséquences, d'une pensée sous ses énonciations diverses. Les imbécilles sont donc incapables de mettre de l'ordre, de la suite, de la liaison, de la constance dans leurs pensées et dans leurs actions; et c'est pourquoi ils n'en sont point responsables, ne pouvant connaître ni les lois naturelles, ni les lois logiques, ni les lois morales.

Nous nous occuperons plus longuement dans la Logique des lois de la raison, des axiomes, de leur valeur et de leur portée. Nous montrerons qu'ils n'ont de compétence que dans la sphère rationnelle et dans le monde des phénomènes; qu'au delà ils sont impuissants, ineffiaces, parce que les conditions de l'espace et du temps, qui les constituent n'y sont plus applicables. Là nous trouverons la cause d'une des plus graves et des plus funestes erreurs de l'esprit humain, toujours enclin à transporter dans la sphère intelligible et divine des lois et des mesures qui ne valent que dans le monde sensible et rationnel; ce qui l'entraîne à des absurdités, à des impiétés, quelle que soit d'ailleurs son intention, qu'il veuille attaquer ou défendre, prouver ou nier.

§ 106.

L'idée de l'Être est la prémisse absolue du jugement; les axiomes sont les conditions nécessaires de l'acte de la pensée; les signes du langage en sont les moyens indispensables. Le but de la raison est de connaître les objets qui coexistent dans l'espace, et les faits physiques et moraux qui adviennent dans

le temps. Les uns et les autres se réfléchissent en images dans l'entendement, et la fonction principale de la raison, la pensée, consiste soit à lier ces images en saisissant leurs rapports naturels ou en établissant entre elles des relations arbitraires, soit à considérer les faits dans leurs causes et leurs résultats. Or la raison ne pouvant opérer immédiatement sur les choses elles-mêmes, ni produire au dehors leurs types formés dans l'entendement, il lui faut des caractères matériels pour représenter ces types spirituels; il lui faut des signes pour exprimer, non seulement les objets et leurs propriétés, mais encore les rapports et les relations de ces choses entre elles.

Nous pensons en nous, dans notre entendement, les choses qui existent hors de nous; donc la pensée ne porte point immédiatement sur l'objet extérieur, mais sur quelque chose qui le représente, image ou signe. Les images ne suffisent pas à la pensée, parce qu'elles sont particulières, individuelles. La pensée au contraire tend toujours à généraliser, ramenant la multiplicité à l'unité, réduisant le concret à l'abstrait, afin qu'un seul jugement embrasse tous les individus d'un genre ou d'une espèce. Ainsi seulement elle acquiert toute sa force, toute son efficacité, et peut contribuer à la formation de la connaissance et de la science. Quand nous parlons d'un être en général ou d'un genre d'êtres, par exemple de l'homme,

de l'animal, du végétal, etc., nous n'avons réellement dans l'esprit aucune représentation particulière, qui s'appliquant à un individu, restreindrait à la fois notre pensée et notre affirmation; mais nous embrassons dans une même vue et sous un seul signe tous les caractères essentiels du genre, et ce signe en devient le représentant. En arithmétique nous opérons sur des nombres abstraits, c'est-à-dire séparés, dégagés de toute individualité; et c'est seulement alors que l'opération est scientifique. Il ne s'agit point de dix hommes, de six chevaux, de huit pièces de monnaie; c'est dix, six, huit, etc., considérés indépendamment de la nature des choses et hors du concret; c'est le nombre pur qui ne se laisse point représenter par une image, toujours individuelle, mais qui s'exprime par un signe abstrait, chiffre ou lettre. Quand en géométrie nous cherchons les propriétés et les rapports d'une figure, du cercle par exemple, notre démonstration ne porte pas sur le cercle inscrit sur le tableau; autrement elle ne vaudrait que pour celui-là et même elle ne serait pas vraie; car il nous est impossible de tracer un cercle parfait. Nous travaillons donc sur un cercle idéal, sur l'idéal du cercle dont celui qui frappe nos yeux est une grossière image. Ce que nous pensons, ce que nous affirmons vaut alors pour tous les cercles possibles.

Que sera-ce donc si nous voulons exprimer les rapports généraux des choses? Un rapport, même le plus simple, est toujours abstrait; c'est pourquoi il lui faut un signe analogue à sa nature. Puis les propriétés, les qualités, les forces intellectuelles et morales, tous ces faits métaphysiques, qui ne tombent point sous l'observation des sens, et

que nous saisissons par le sentiment intime, par la conscience, par l'aperception de l'intelligence, comment la pensée les appréhendera-t-elle pour les considérer, les comparer, les classer, les combiner, les exprimer? Elle peut sans doute se les représenter en images jusqu'à un certain point; mais alors elle fait des hiéroglyphes, de la symbolique, des allégories, et elle risque fort de s'embarrasser dans ses comparaisons et dans ses tableaux. Ce n'est plus penser, c'est peindre. Elle a donc absolument besoin de signes d'un autre genre, plus appropriés aux choses sur lesquelles elle opère, et cela non seulement pour les exposer par le langage, mais encore pour les arrêter, pour les stabiliser dans l'entendement et en faire l'objet de son attention. Si ces signes lui manquaient, elle serait paralysée dans son exercice, faute d'instruments convenables; car elle ne pourrait opérer qu'avec de grossières images qui entraveraient son acte et sa vue par les formes individuelles. Si elle tentait de s'élever à l'abstrait, n'ayant pas de forme pour le fixer et lui donner de la consistance, il planerait devant elle comme quelque chose de vague, de subtil, de vaporeux, qu'elle entreverrait toujours sans pouvoir jamais le saisir.

La nécessité des signes du langage est encore plus évidente pour l'expression ou l'objectivisation de ce qui a été pensé au dedans. Les images, insuffisantes à la formation de la pensée, le sont encore plus à sa manifestation. L'esprit ne peut les poser au dehors telles qu'il les voit en lui; il ne peut les faire sortir de son entendement pour les imprimer dans le monde extérieur. Il essaie spontanément de les figurer par les mouvements du corps et

des membres; c'est l'origine du langage dessiné, peint ou écrit, qui représente d'abord grossièrement la forme de la chose, puis la désigne, pour abréger, par l'un de ses caractères les plus saillants qui sert à rappeler le reste; langage lent, lourd et embarrassant, qui matérialise tout, et ne peut exprimer les aperçus généraux, les notions abstraites et encore moins les idées universelles. Il faut à la pensée des moyens faciles, mobiles, expéditifs, qui se prêtent à toutes ses opérations comme à tous ses besoins d'expression et de communication. Tels sont les signes du langage parlé et écrit, les mots des langues. Ce sont de véritables chiffres, ayant une valeur intrinsèque et extrinsèque, en eux-mêmes et par position. Ils correspondent à nos conceptions et à nos pensées, comme celles-ci correspondent aux choses; et par cette double abstraction de la forme concrète ou matérielle, et de l'image individuelle, l'esprit peut saisir les choses plus subtilement, plus purement, les considérer de la manière la plus générale, dans ce qu'elles ont d'essentiel, et donner ainsi un sens profond et une grande portée à son langage.

§ 107.

La parole humaine exprime la pensée et les conceptions, les impressions, les sensations, les sentiments, les désirs et tous les mouvements de la volonté. Elle expose tout l'homme, tel qu'il est au moment où il parle. Des intelligences pures en rap-

port immédiat entre elles se pénétreraient par le seul regard, liraient pour ainsi dire l'une dans l'autre ce qui les modifie; elles n'auraient pas besoin de langues pour se communiquer. L'esprit de l'homme, enfermé dans un corps, est dans un rapport médiat avec l'esprit de son semblable. Ils ne peuvent se comprendre que par un moyen physique et spirituel tout ensemble, par la pensée revêtue d'une forme sensible. Les signes du langage sont donc doublement nécessaires à la raison, et comme instruments de ses opérations, et comme moyens d'expression. Expliquer la formation du langage, c'est donc expliquer le développement primitif de la raison.

La parole humaine est comme l'homme dont elle est l'expression ou le symbole; elle porte en elle deux natures, la nature physique dans sa forme, la nature psychique ou intelligible dans son esprit. Par cette double nature elle sert d'intermédiaire entre les deux mondes qu'elle doit unir, le monde terrestre et le monde céleste. La nécessité de la parole ressort donc de la constitution même de l'homme. Son âme, enveloppée dans la chair, ne peut communiquer immédiatement avec les âmes, ni avec les choses de l'âme. Son intelligence, son esprit ne voient point directement les choses intelligibles, spirituelles. La vérité, la lumière ne pénètrent en lui qu'à travers son enveloppe organique, et par conséquent il faut qu'elles re-

vêtent une forme analogue au milieu qu'elles doivent traverser, comme le rayon du soleil est nécessairement modifié par l'atmosphère avant d'arriver à la terre. Sans le ministère de la parole il n'y a pour l'humanité ni développement intellectuel, ni développement moral. C'est la parole de Dieu qui a excité dans l'origine l'âme et l'intelligence de l'homme. La parole humaine, organe de la parole divine et répandant sur la terre et à travers les siècles la vérité et la lumière descendues d'en haut, a continué dans tous les temps l'œuvre de l'instruction et de l'éducation du genre humain; car il est impossible à notre esprit de communiquer avec un esprit divin, céleste ou humain, sans l'intermédiaire de la parole, sans une forme quelconque de langage. Or la plus pure de toutes les formes matérielles, la plus subtile, la plus analogue à l'esprit, c'est le langage oral, c'est le discours. Donc, s'il y a jamais eu une communication entre Dieu et l'homme, elle a dû se faire par la parole, par le discours; et ainsi la nécessité d'une Révélation primitive objective ressort encore de la constitution de l'homme, et de son rapport avec son Principe. Le récit de la Genèse, qui nous atteste la réalité de cette communication entre Dieu et l'homme dès l'origine, est donc pleinement confirmé par l'observation psychologique.

§ 108.

Chaque existence a son langage, son moyen d'expression par lequel elle se manifeste et parle à

l'homme. Le minéral, le végétal, l'animal parlent par leurs formes, par leurs mouvements, par leurs qualités et leurs phénomènes. La terre parle par toutes ses productions. Le soleil parle par la lumière et la chaleur qu'il verse dans l'atmosphère. Le monde et les cieux parlent par leur beauté, leur éclat et leur vastitude; ils racontent la gloire de leur auteur. Tous les êtres parlent donc, mais tous n'ont pas la conscience de leur langage subjectif, ni l'intelligence de la parole objective. Voir, percevoir, concevoir avec conscience, puis exprimer avec conscience ce qui a été vu, perçu, conçu, c'est le propre de la créature intelligente, à laquelle la puissance de la parole est aussi naturelle que celle de la vision.

Cœli enarrant gloriam Dei, dit le psalmiste, et on peut dire la même chose de toute créature. Dans chacune il y a une idée, l'idée qui a présidé à sa création et qui est à la fois le principe et la fin de son existence; le principe, car les propriétés, les qualités, les formes dérivent de l'essence de la chose; la fin, car l'existence n'a d'autre but que de manifester successivement ce qui est contenu virtuellement dans son idée. L'existence est donc le passage de l'idée à la réalité, du principe aux conséquences, ou, selon le langage des scolastiques, de la puissance à l'acte. Le langage des créatures est dans cette réalisation; c'est ainsi qu'elles posent hors d'elles, ou parlent, ce qui est en elles. La raison humaine, exprimant ce qu'elle pense, fait donc la même

chose que la nature; elle extériore ce qui est en elle; elle objective ce qu'elle a subjectivé; elle manifeste ses propriétés, ses qualités, tout ce qu'elle est; mais elle le manifeste avec conscience et parce qu'elle le veut, et c'est ce qui distingue éminemment l'homme des autres êtres de ce monde. Ceux-ci sont aussi remplis d'intelligence; la Sagesse qui les a créés brille à travers leurs phénomènes et dans leur développement, par l'harmonie de leurs parties, par leurs rapports avec les autres existences et avec l'ensemble du monde; et c'est pourquoi ils peuvent aider notre raison à s'élever jusqu'à l'Être supérieur qui les a faits et qui les soutient. Mais cette intelligence, cette sagesse n'est pas à eux; ils ne comprennent pas l'idée qu'ils expriment, et ils la réalisent sans le savoir et sans le vouloir. Ce sont des symboles, qui n'ont pas l'intelligence de ce qu'ils signifient, qui ne savent pas ce qu'ils sont. Leur langage est aveugle et fatal; c'est pour l'homme qu'ils parlent, ou plutôt Celui qui les a créés parle aux hommes par eux; il les emploie comme les lettres et les caractères d'un langage sublime dont lui seul a la clef, et que l'homme peut interpréter jusqu'à un certain point avec son secours. Comme créature, l'homme tient aussi sa place et joue son rôle dans ce divin langage; il fait partie du grand symbole de la nature; il est le caractère le plus saillant, la lettre la plus significative du monde qu'il habite. Mais, en tant qu'être intelligent, créé à l'image de Dieu, il a la faculté de voir, de savoir ce qu'il fait, et de juger que *cela est bon*. Il peut connaître ce qui se passe hors de lui et en lui; il peut revenir sur lui-même pour se considérer, s'examiner. L'idée divine qu'il porte en lui et qui constitue sa

nature foncière peut donc arriver à la conscience d'elle-même. Elle se connaît de deux manières; objectivement dans sa manifestation extérieure par la vie humaine; subjectivement par le sentiment et la réflexion. Ainsi l'homme acquiert la pleine intelligence de ce qu'il dit. Son langage est donc différent de celui des autres créatures; car il exprime une manière d'être et d'agir qui lui est propre, à savoir, la vie de la conscience et l'activité de la pensée. C'est un langage intelligent, qui est à la fois divin et humain, puisqu'en exposant l'œuvre de Dieu, il y associe l'œuvre de l'homme, ce que l'homme y ajoute par son esprit, par sa liberté. Voilà pourquoi il est sujet à l'erreur, comme tout ce qui vient de la créature.

La science et l'art sont fondés sur le langage de la nature. Dans la science, l'homme cherche à comprendre ce que dit la nature; il s'efforce d'expliquer son langage pour en saisir l'idée; en d'autres termes il tâche de s'élever par l'observation des faits aux lois qui les régissent, aux causes qui les produisent, aux principes dont ils partent. Il n'y a point de science sans le recours à quelque chose de supérieur, qui explique la réalité ou le phénomène. La science n'est donc vraiment que l'interprétation de la nature, et c'est ce que Bacon a voulu dire, bien qu'il en ait trop restreint les moyens, en les bornant presque exclusivement à l'observation des sens; ce qui a jeté la science moderne dans l'empirisme, dans le matérialisme. L'art a un procédé inverse, quoiqu'il soit fondé sur le même principe. Il tend à manifester l'idée par la forme, et ainsi il concourt avec le développement de la nature, tâchant seulement de la perfectionner en l'idéalisant. C'est une

imitation du pouvoir créateur, dans laquelle l'homme s'est exalté dès l'origine, en voulant faire comme Dieu ou se rendre semblable à Dieu, ainsi que l'atteste l'antique fable de Prométhée, dérobant le feu du ciel pour animer l'œuvre de ses mains, et expiant par un horrible supplice sa criminelle tentative. Image défigurée, mais encore bien expressive, de la faute du premier homme, avec sa cause et ses suites funestes, telle que la Genèse nous la raconte!

L'homme est le seul être de ce monde qui soit capable de la science et de l'art, parce que seul il peut comprendre le langage de la nature, l'expliquer et le reproduire, soit que par son intelligence il dégage l'idée de la forme, soit que par son imagination et ses moyens d'expression, il revête d'une forme l'idée qu'il a conçue.

§ 109.

L'enfant voit naturellement sans l'avoir appris. Il parle aussi de lui-même, c'est-à-dire qu'il se montre sans effort ni déguisement tel qu'il est. Mais il faut qu'il apprenne sa langue maternelle de ceux qui entourent son berceau, comme ceux-ci ont dû apprendre de leurs antécédents l'art d'énoncer la parole de telle manière. C'est que nos langues ne sont que des formes artificielles, enveloppant le langage naturel, qui a sa base dans la parole une, pure, intérieure, condition absolue de toute proposition extérieure, âme de tout discours. La diversité ou la

multiplicité des langues suppose, comme tout nombre, une unité de même nature. Ce qui faisait dire à Rousseau : La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter à fond la question de l'origine du langage. Cette question ne pouvant être résolue par l'expérience seule et à l'aide des documents historiques, appartient à la Métaphysique, qui joint à l'observation psychologique et aux faits de l'histoire des données d'un ordre supérieur. Cependant, comme il y a dans ce problème une partie expérimentale, nous l'exposerons rapidement, afin de préparer ce qui peut amener une solution, ou mettre au moins sur la voie pour y parvenir.

L'étude des langues prouve, qu'entre les idiômes les plus divers il y a des analogies fondamentales, par lesquelles ils se laissent ramener à une certaine unité philosophique. Si l'on réduit les mots de plusieurs langues à leurs radicaux, on remarque une grande ressemblance de sens et de forme dans les racines primitives, puis beaucoup de similitude dans les caractères ou les lettres, et enfin identité de lois pour la syntaxe ou la composition du discours. C'est pourquoi il y a une grammaire générale, une grammaire des grammaires, ou mieux encore une philosophie du langage. La considération des langues multiples conduit donc à la supposition d'une langue des langues, d'une langue-mère, une et universelle.

En outre, c'est un fait constaté par l'expérience, que l'enfant ne parle que parce qu'il entend parler, et il parle

ce qu'il entend et comme il l'entend. Les sourds de naissance restent muets, non parce que la voix et ses organes leur manquent, mais parce qu'ils ne peuvent apprendre à former des sons qu'ils n'ont point entendus. C'est donc l'oreille qui instruit la bouche; la parole entre par l'ouïe et s'apprend par l'ouïe. Les enfants reçoivent le langage de leurs parents ou de ceux qui les élèvent; ceux-ci l'ont reçu des leurs, et ainsi de suite, en remontant à travers les siècles jusqu'à la première génération d'homme, jusqu'au premier homme. Ici s'arrête ou plutôt commence la tradition humaine. L'homme primitif n'a plus d'homme devant lui. Il n'a pas été engendré par l'homme, et ainsi il n'a pu être élevé ni instruit par un homme, et cependant la loi s'applique à lui comme à ses descendants, savoir, qu'on ne parle qu'autant qu'on entend parler. Qui donc a parlé au premier homme? Car il faut absolument que quelqu'un lui ait parlé, pour qu'il ait pu parler à son tour.

Une autre considération, qui ressort aussi de l'expérience, et que Rousseau a longuement développée dans son discours sur l'inégalité des conditions, c'est l'impossibilité où est l'homme de former par lui-même le langage et d'établir une langue. Il y a là en effet un cercle vicieux dont la raison ne peut sortir, et qui même se redouble, se triple autour d'elle. Ainsi d'abord, une langue devant servir à mettre en communication plusieurs êtres, deux au moins s'il ne s'agit que du premier couple, il faut que ces êtres conviennent du signe et de la chose à signifier, pour que les mots prennent du sens et répondent au but de leur institution. Or cette convention ne peut se faire sans une communication préalable, par conséquent sans un moyen de

s'entendre, sans un langage, en sorte que l'établissement d'une langue par convention humaine suppose déjà une langue établie. En outre, ces conventions et l'institution des signes qui en est la suite, impliquent l'exercice de la pensée et de ses opérations. Or il faut des signes pour penser, comme nous l'avons montré plus haut, et ainsi d'un côté on a besoin d'une langue déjà faite pour apprendre à penser, et de l'autre il faudrait l'exercice le plus subtil de la pensée, l'emploi de toutes ses facultés et de toutes ses ressources, pour inventer la langue et pour la comprendre.

En troisième lieu, l'institution de la langue par convention suppose une société déjà formée, c'est-à-dire un problème plus difficile que celui qu'on cherche à résoudre, savoir : comment pourrait s'établir la société antérieurement à tout langage; question absurde par son énoncé même. Selon sa coutume dans les questions d'origine, la philosophie du dix-huitième siècle a essayé de se tirer de ces embarras par des hypothèses, et pour échapper à la seule solution possible, à la Révélation, elle a eu recours à des moyens cent fois plus merveilleux que la vérité. Elle a fait des premiers hommes des espèces de prodiges qui ne ressemblent point aux hommes de nos jours. Elle les a représentés exerçant de prime abord et naturellement les facultés les plus hautes de l'intelligence, qui ne se développent parmi nous qu'avec toutes les ressources de l'éducation et de la civilisation, et surtout par l'influence si active et si profonde du langage. Ce sont de pures imaginations, comme l'homme-statue de Condillac. Le premier homme était au fond un homme comme nous, puisque nous sommes sortis de lui.

Il avait la même organisation et les mêmes besoins; car les conséquences de sa chute, quoiqu'elles aient retenti dans tout son être, n'ont pu changer la nature humaine ni en altérer l'essence. En admettant qu'il ait été créé adulte par le corps, et qu'il ait reçu aussitôt après sa formation la pleine jouissance de la vie physique, il n'en était pas moins, à sa naissance, tout à fait ignorant, complétement novice et sans aucune expérience. C'était un grand enfant qui avait besoin de tout apprendre, le langage comme le reste. Or c'est à un tel être que vous voulez donner la charge d'inventer une langue avec ses abstractions, ses généralités et ses innombrables difficultés, que l'homme, héritier de la civilisation des siècles et qui reçoit tant de secours de ses semblables déjà intelligents et parlant, a néanmoins peine à comprendre et à expliquer. Rousseau déclare que cela est impossible; nous sommes de son avis, et nous disons avec lui, que *la parole nous paraît fort nécessaire pour établir l'usage de la parole* (*Discours sur l'inégalité des conditions*).

Les données de l'expérience positive et négative nous amènent donc à cette assertion: le premier homme n'a parlé que parce qu'on lui a parlé; il était incapable d'inventer le langage, et par conséquent il a dû le recevoir d'un être supérieur. C'est ce qu'affirme la Genèse, qui nous montre dès le commencement Dieu parlant à l'homme: *Dieu dit à Adam*, etc. Il y avait donc un langage entre Dieu et Adam; ce langage devait être le moyen d'expression, par lequel l'Esprit de Dieu agissait sur l'esprit de l'homme pour se faire connaître à lui et lui apprendre ce qu'il voulait de lui; car il n'était pas possible que Dieu,

après avoir créé l'homme, l'abandonnât à lui-même dans le monde où il venait de le poser, sans lui dire pourquoi il l'y mettait et comment il devait y vivre. Un rapport vivant a dû subsister entre le Créateur et la créature, et comme Dieu avait animé le corps humain par l'esprit de vie, il a dû aussi vivifier l'intelligence humaine et la porter au développement par la communication de sa lumière et l'inspiration de sa sagesse. Or, l'âme humaine étant enfermée dans un corps, l'Esprit de Dieu n'y pouvait parvenir qu'à travers ce corps, et enveloppé dans une forme analogue, c'est-à-dire dans un signe, dans un symbole; c'est justement ce qui fait un langage.

Quelle a été cette langue primitive, c'est ce que nous ne pouvons déterminer matériellement. La tradition, l'histoire ne nous en ont point conservé de monuments ni de vestiges, ou plutôt ces vestiges se retrouvent dans toutes les langues parlées aujourd'hui sur la terre, et constituent leur unité au milieu de leur variété. Ce qu'on peut affirmer avec assurance, c'est que ce langage, par sa forme et sa construction, a dû être analogue à la nature des deux termes qu'il mettait en communication, Dieu et l'homme; et qu'ainsi, divin par son sens, par son esprit, par l'idée, il était nécessairement humain par ses signes, par ses caractères, par l'expression; autrement l'homme ne l'aurait point compris. Mais cette expression de l'idée divine devait être aussi parfaite que pouvait le comporter la nature humaine, à laquelle elle voulait se manifester. Ainsi on peut dire, sous ce point de vue, que les éléments des langues sont d'origine divine, comme les idées fondamentales qu'ils expriment, bases de la société et de la civilisation.

Le langage primitif est d'institution divine dans son esprit et dans sa forme; car la forme a dû être déterminée par le fait même de la constitution de l'homme et de son organisation, quand son âme est entrée en rapport avec Dieu, quand l'Esprit de Dieu s'est communiqué à l'esprit humain. Ce qui revient à dire: l'homme n'a pu connaître Dieu, que parce que Dieu s'est manifesté à lui sous une forme capable de lui en donner l'idée, ou par un mode de révélation approprié à sa nature et à sa faiblesse. Ce mode de révélation c'est la parole. Cette révélation de Dieu à l'homme est la base de la religion ou de ce qui relie l'homme à Dieu, et la religion a commencé avec le rapport entre Dieu et l'homme; elle s'est étendue, développée, perfectionnée à mesure que ce rapport est devenu plus profond, plus intime, c'est-à-dire à mesure que Dieu s'est plus rapproché de l'homme, s'est plus abaissé vers lui; jusqu'à ce qu'enfin, pour compléter la connaissance qu'il voulait nous donner de lui-même, pour se manifester pleinement à l'humanité et la porter à réagir vers Lui avec amour, pour se la réconcilier et se l'unir, après avoir employé tous les moyens d'expression accommodés à la faiblesse humaine, après lui avoir parlé *multifariam, multisque modis* (Hébr., ch. I, v. 1.), il a revêtu sa nature, il s'est fait homme pour instruire, guérir et sauver l'homme. Le Verbe, la Parole, la Lumière éternelle, le Fils de Dieu s'est fait chair pour régénérer la chair. L'Évangile a été l'annonce de cette bonne nouvelle; il est l'histoire de la manifestation de Dieu à l'homme; c'est pourquoi il est le fondement de la religion universelle ou catholique, qui est de tous les temps et de tous les lieux. Il porte en puissance toutes

les vérités dans la semence de sa parole, comme le pain est renfermé dans le grain que le laboureur confie à la terre. Les apôtres ont reçu la mission d'ensemencer le monde de cette divine semence, puis de l'arroser de leur sang pour la faire germer et fructifier. Ils l'ont jetée en effet sur la terre, et toutes les institutions du monde moderne, les croyances, les mœurs, les lois, les sciences, les lettres et les arts en sont sortis et y tiennent par leur fond. Notre civilisation tout entière est implantée dans le Christianisme, vivifiée par sa sève, imprégnée de son esprit, et voilà pourquoi elle s'ébranle, chancelle, menace ruine toutes les fois que le dogme chrétien est attaqué, faussé ou méconnu. Ainsi se tiennent ces grandes vérités qui sont dans toutes les questions d'origine. On ne peut toucher à l'une sans remuer les autres; car elles sont solidaires entre elles: elles tombent ou subsistent ensemble dans les croyances communes. Origine du langage, de la société, de la législation, du gouvernement, de la connaissance, de la religion, c'est au fond la même question, que le Christianisme seul peut résoudre, parce qu'il est en toute vérité la science de l'humanité, la science du rapport de Dieu et de l'homme depuis la création du genre jusqu'à sa consommation. Les dogmes chrétiens sont les bases éternelles de cette Philosophie divine, qui a autant de rigueur dans l'enchaînement de ses principes, de ses préceptes et de leurs applications que la science mathématique, et qui a de plus qu'elle, comme science de faits et de réalités, le mouvement, la chaleur et la vie.

§ 110.

Tous les hommes, ayant une même nature, des facultés et des organes semblables, étant éclairés par la même lumière et voyant à peu près les mêmes objets, subjectivant et objectivant d'après les mêmes lois, ne devraient pas plus différer dans leur manière de parler que dans leur manière de respirer. Ils diffèrent cependant, non seulement par l'idiome, qui n'est que la modification matérielle de la langue, mais par le langage même. C'est qu'il y a deux espèces de langage, l'un spontané, qui est la réaction instinctive de l'âme vers ce qui l'affecte, l'expression naturelle et involontaire de ce qu'elle sent; l'autre réfléchi, qui est composé par l'esprit, combiné par la raison. Or, la réflexion étant l'acte par lequel chaque moi se constitue en individualité personnelle et se distingue des non-moi, elle engendre par le fait même toutes les diversités. La pensée est donc nécessairement individuelle dans chaque homme, par conséquent différente dans tous, et il en est de même du langage qui l'exprime.

§ 111.

Le langage spontané est l'expression naturelle de ce qui est senti par l'âme dans son fond, dans ses

puissances, dans les sens et dans le corps. L'âme en face du monde ou de tel objet qu'elle considère, est passive, ou recevant l'action de ce qu'elle sent. Le sentiment produit par la première impression d'un objet sur l'âme, est ce qu'il y a de plus simple, de plus vrai, de plus intime et de plus mystérieux dans l'homme. Il correspond à l'action, soit immédiate soit médiate, du bien et du mal entre lesquels l'homme se trouve placé sur la terre.

Le langage spontané est en raison de l'objet senti et de la manière dont le sujet sent. Toute impression reçue tend à passer en expression. L'âme est comme un ressort qui cherche toujours à reprendre sa position naturelle quand il est comprimé. Plus la compression est forte, plus la réaction est vive lorsque la détente s'opère. Il y a des nuances très marquées dans ce langage spontané, selon la nature du sentiment manifesté. Ici est la base naturelle des divers moyens d'expression employés par l'art, et spécialement par l'art de la parole, pour agir sur les âmes et les esprits. Nous sentons et concevons les choses extérieures à la suite de l'impression qu'elles font sur nous. Cette impression va se réfléchir dans l'entendement où elle produit l'image de l'objet, image que nous figurons par le geste ou par le dessin, quand nous voulons la poser hors de nous telle que nous la voyons en nous; c'est l'origine du langage graphique, hiéroglyphique ou symbolique; c'est l'origine du langage dans l'espace ou de l'écriture et de la lettre. Mais l'impression de l'objet peut descendre plus avant: elle

peut agir vivement sur l'âme à travers l'organisme, et dans ce cas elle modifie notablement la vie intérieure. Celle-ci, émue, réagit sur l'organe central qui en est le siége physique et l'instrument principal. Le cœur affecté dans sa fibre qui se contracte ou se dilate, imprime au cours du sang un mouvement analogue. Le système nerveux, sans lequel il n'y a point de sensation, excité d'une certaine manière, propage l'excitation de proche en proche à travers le corps et spécialement aux organes de la voix. Les sons s'échappent alors avec une certaine vibration qui répond au sentiment éprouvé. Leur ton, leur inflexion, leur accent, leur caractère ressort de la disposition où l'âme se trouve, et cette disposition dépend de l'impression produite par l'objet.

Les modifications de la voix expriment donc à la fois la subjectivité et l'objectivité, la qualité de l'objet qui nous affecte, et la nature et le degré de l'impression éprouvée. De là une certaine correspondance analogique entre les sons, leur liaison, leurs combinaisons, et les diverses manières dont nous voyons et sentons les choses. Dans cette analogie toute naturelle se trouve la raison profonde des racines primitives des mots, et voilà pourquoi ces racines sont à peu près les mêmes dans toutes les langues. Mais il ne faut pas oublier que cette expression naturelle des choses par les sons de la voix suppose une manière de sentir très pure, très naïve, et par conséquent des âmes encore vierges pour ainsi dire, non faussées ou perverties par les préjugés et les habitudes d'une vieille civilisation. Il a dû en être ainsi à l'origine des langues, toutes les fois que les hommes se sont trouvés en rapport immé-

diat avec la nature et ont reçu directement l'influence des choses. Les premiers éléments du langage une fois posés, la réflexion s'en est emparée et elle les a élaborés, forgés, combinés de mille manières, comme l'atteste l'immense variété des mots et des dialectes.

L'exemple de la musique confirme ce que nous venons de dire. La musique est certainement un langage; elle est plus qu'un cri, un gazouillement ou un chant d'oiseau; elle est un chant d'homme, l'expression mélodieuse d'une âme intelligente, et par conséquent elle doit exprimer des idées, des sentiments surtout, et avec les sentiments les objets qui les excitent. Or pour rendre ces choses, l'artiste n'a en son pouvoir qu'un certain nombre de sons, qu'il arrange de plusieurs manières, successivement et simultanément, par la mélodie et par l'harmonie. Pourquoi, quand il veut chanter tel sentiment et telle scène qui s'y rapporte, emploie-t-il certains sons et certaines combinaisons plutôt que d'autres, sinon parce qu'il y a un rapport secret entre ces sons et telles modifications de l'âme, et par celles-ci avec les objets qui les produisent? Il y a là un langage naturel, dont nous sentons d'autant mieux la signification que nous le recevons plus passivement, sans y mêler la réflexion et le travail de la pensée.

Il en est de même, au fond, du langage oral. Il est aussi une musique; et notre âme, touchée par les objets, rend cette musique spontanément, comme on le dit de la statue de Memnon, dès que les premiers rayons du soleil l'atteignaient. C'est ce qui explique l'effet produit par les choses à la première vue, surtout sur une âme pure, simple,

innocente, qui n'a point imaginé d'avance ce qu'elle doit sentir; car rien ne fausse plus la sensibilité que la représentation préalable du sentiment. C'est pourquoi de nos jours on sent si peu et surtout si mal. On va au devant de la réalité, on la hâte par la lecture, par la conversation, par les spectacles, par des fictions qui déflorent l'âme en lui enlevant les prémices de sa sensibilité, la virginité de son amour. Puis quand on se trouve en face des objets, quand les impressions de la vie réelle arrivent, on les reçoit mal, parce qu'on y est préparé d'une manière artificielle. L'esprit et la réflexion y prennent plus de part que le cœur et le sentiment; on est plus occupé à juger ce qu'on sent qu'à le sentir effectivement; on le compare avec ce qu'on a entendu, lu, vu, imaginé, et en définitive, au lieu d'une impression naturelle et féconde, il n'y a qu'une exaltation factice, fruit de l'imagination, une sentimentalité niaise et stérile, qui finit toujours par des mécomptes. Voilà pourquoi il y a en général si peu de naturel dans l'art et dans le langage des modernes. Nous vivons plus avec les livres et les théâtres qu'avec la nature. Les anciens vivaient en face des choses elles-mêmes, sous leur action directe, sous leur influence immédiate, et alors ils disaient naïvement ce qu'ils sentaient et non ce que d'autres avaient dit. Aussi étaient-ils bien plus artistes que nous. On retrouve encore dans l'enfance de ces impressions naturelles, virginales, s'exprimant par un langage plein de candeur, qui est en même temps plein de sens. On peut soupçonner par là ce qu'a dû être l'homme dans l'origine, en face de la nature, et appliquant sous ses inspirations, pour dénommer les choses du monde, la lan-

gue primitive dont la lumière et les éléments lui avaient été donnés d'en haut par sa communication avec le Créateur.

Il y a encore dans le sentiment produit en nous par la première impression des personnes et des choses un fait remarquable : c'est le penchant ou l'aversion, la sympathie ou l'antipathie éprouvés avant toute réflexion, avant tout jugement formel et sans le concours de notre volonté. Les êtres se révèlent ainsi à nous dans leur nature, dans leurs qualités essentielles, dans leur caractère, par leur influence bonne ou mauvaise, comme l'arbre se fait connaître par ses fruits; et le plus souvent, quand les passions, les préventions ou les préjugés n'ont point faussé ou altéré la sensibilité, dans les choses religieuses et morales, de science, d'art et de goût, et surtout dans nos rapports de société, nous jugeons sainement à la première vue: le sentiment intime, dont nous ne pouvons pas toujours rendre raison et que cependant nous sommes parfois comme obligés de suivre, nous avertit bien et nous conduit sûrement.

§ 112.

Le langage du sentiment est celui de la nature même. Malgré l'opacité de la matière qui enveloppe ici-bas l'âme humaine, les affections qu'elle éprouve apparaissent jusque sur sa surface organique. Ce qu'elle sent se manifeste spontanément, soit avec éclat, soit d'une manière obscure, par les sons

de la voix, dans les yeux, sur le front, sur le visage et même par tout le corps. Ces expressions, quand elles s'échappent par la voix, sont simples comme le sentiment lui-même. *Ah! oh! ouh!* sont des voix ou voyelles pleines d'âme, qui se retrouvent dans toutes les langues et que chacun comprend. On les appelle *exclamations*, et on leur assigne ordinairement le dernier rang dans ce que les grammairiens nomment les *parties du discours*, quoiqu'elles soient les premières manifestations de l'âme, qui sent avant que l'esprit ne connaisse, qui aime ou abhorre avant que la raison ne calcule ou ne pense.

Les voyelles ou les pures émissions de la voix sont les bases de toute langue: elles expriment les impressions de l'âme avant que la réflexion ne les ait modifiées, transformées. Aussi les exclamations, qui ne sont que des voyelles aspirées, sont comprises par chacun et produisent leur effet tout d'abord. Elles contiennent en elles la somme du discours, c'est-à-dire le sentiment dominant qui y préside et qu'il doit expliquer. Mais elles le contiennent virtuellement, en puissance, comme la semence renferme l'arbre, qui en sort après un long travail de la nature. Il faut aussi un long travail de l'esprit pour analyser le sentiment renfermé dans une exclamation et le développer complétement. Dans un discours animé, le sentiment éclate de temps en temps par des interjections qui le mettent en saillie ou le résument; ce qui vivifie singulièrement la pa-

role et touche les auditeurs, pourvu que le sentiment soit réellement éprouvé et non imaginé, forcé. En outre la manière dont chaque voyelle est prononcée, ou dont la voix de chaque mot est émise, a une grande influence sur ceux qui entendent la parole. Le ton de la voix, l'inflexion, l'accent donnent aux mots une signification et une vertu particulières, analogues au sentiment ou au mouvement de l'âme, et il y a sous ce rapport une immense différence entre les hommes qui se servent des mêmes termes et qui parlent la même langue. Du reste les modifications naturelles de la voix peuvent aussi être formées par l'art, et à force d'art ressembler à la nature; c'est la perfection de la déclamation et surtout de la déclamation théâtrale, où un homme s'efforce d'exprimer des émotions et des passions qu'il ne ressent pas, en se plaçant par l'imagination dans la position du personnage qu'il représente. L'acteur qui peut ainsi faire illusion, doit certainement éprouver quelque chose de ce qu'il dit, et il lui faut une grande vigueur de réflexion pour s'abstraire de sa personnalité, en revêtir une étrangère et exciter en lui, à force de s'imaginer dans un autre, des sentiments et des mouvements conformes à la situation. De là, pour le dire en passant, ce qu'il y a de peu estimable dans cet art, tout difficile et brillant qu'il soit; car il n'est pas digne d'un homme de dire ce qu'il ne sent point, ce qu'il ne pense point, de se doubler en lui-même, pour jouer une vie qui n'est pas la sienne, et cela afin d'amuser un instant ses semblables et d'exciter en eux quelques émotions fugitives. Tant il est vrai que ce qui est contraire à la vérité nous répugne instinctivement, excite notre réprobation, même quand nos passions s'en

accommodent et que nous y trouvons notre avantage ou notre plaisir. On n'estime vraiment que ce qui est honnête.

Les grammairiens, qui considèrent en général les langues toutes faites et ne s'inquiètent guère de leur formation, à peu près comme les physiciens considèrent le monde et ses phénomènes, sans s'occuper de l'origine des choses, les grammairiens n'estiment pas grandement les exclamations, parce que, à leur sens, elles jouent un mince rôle dans le discours, à cause de leur isolement et de leur forme invariable. Ils les expliquent ordinairement comme des ellipses et enseignent à y suppléer par une ou plusieurs propositions. C'est donner en cuivre la monnaie d'une pièce d'or. Il pourra bien y avoir égalité de valeur, d'après les conventions reçues, mais au fond le cuivre ne sera jamais de l'or; il n'en aura jamais la vertu. De même dans ces pauvres traductions. Le sens grossier s'y trouve, mais l'esprit de la parole n'y est plus; la vertu de la voix s'évanouit, le sentiment n'est point exprimé. Les exclamations sont donc dans la parole ce que les sentiments sont dans l'ordre des idées et des pensées, les principes, les semences, les germes du discours, qui donnent à tout le reste la vie, la nourriture et la force. Ce sont les signes les plus simples et en même temps les plus substantiels du langage articulé.

§ 113.

Le sentiment profond, produit par l'action d'un objet analogue à la nature de l'âme, et qui la surpasse en puissance, enchaîne les organes du corps

ou les fixe, au lieu de les mettre en mouvement, et suspend instantanément l'exercice des facultés de l'esprit. L'étonnement, l'admiration, l'effroi rendent immobile. Quand l'action des objets arrive à l'âme par les organes et au moyen du sang, c'est aussi par le sang, les organes et les membres qu'elle réagit. Toute impression vive, faite sur l'organisme, opère un changement plus ou moins notable dans les fonctions de la vie animale, qui réside dans le sang.

§ 114.

Les modifications principales du sentiment s'expriment par la rougeur, la pâleur, le tressaillement, le frémissement, les palpitations, etc., phénomènes qui sont produits par le mouvement du sang et par l'irritation du système nerveux. On rougit ordinairement dans la joie; par la honte, la colère et l'indignation, le feu monte au visage. La crainte, le remords, une grande douleur de l'âme font pâlir. Dans le premier cas, l'âme réagissant avec force vers ou contre l'objet qui l'émeut, chasse le sang à la surface du corps. Dans le second, elle se retire, se concentre, et le sang reflue au cœur. L'effroi réfléchi est senti dans les jointures des membres, et les brise. C'est que la réflexion, qui a lieu dans l'esprit, est en rapport analogique avec le système des arti-

culations, comme le sentiment, qui est de l'âme, est en analogie avec les mouvements du cœur et la circulation du sang.

Les phénomènes organiques, par lesquels s'exprime naturellement le sentiment, varient avec la nature et le degré du sentiment. Quand il est profond et fort, il concentre l'âme en elle-même, l'absorbe, en sorte qu'elle ne peut réagir, au moins pendant quelque temps. Sa vie est toute employée à sentir, et elle n'a presque plus de puissance pour manifester ce qu'elle sent. Dans ces cas, elle est sous l'impression d'une force supérieure qui l'accable, la subjugue. Elle est aussi incapable de penser que de parler, et le corps participe à l'enchainement de la volonté et de l'esprit. Il reste immobile, dans la position même où le sentiment l'a saisi, comme s'il était frappé de catalepsie. Tel est à divers degrés l'effet de l'étonnement, de l'effroi, quelquefois même de l'admiration, quand elle est portée à son comble, jusqu'à la stupéfaction. La vue du sublime produit quelque chose d'analogue. L'esprit défaille dans le sentiment de l'infini qui éclate à travers les formes du monde ou de la parole, et qui le frappe comme la foudre, le renverse, le jette dans une certaine stupeur d'admiration où la joie se mélange à la crainte. Il est exalté en lui-même par l'immensité de ce qu'il sent, en même temps qu'il est abattu, confondu par la conscience de sa faiblesse, de son impuissance en face de l'infini. Aussi le sentiment du sublime se manifeste ordinairement par un geste, par un cri, par un mot, par une phrase et le plus souvent par l'immobilité et le silence.

L'absence, l'impuissance de l'expression est alors un signe très frappant; le silence devient plus éloquent que la parole, et c'est peut-être la manifestation la plus éclatante du sentiment, que de ne pouvoir le manifester. En général, les affections qui remuent l'âme profondément en la mettant en communication avec un monde supérieur, et surtout le sentiment religieux, aiment le silence, le calme, la solitude, et une certaine obscurité qui les préserve des regards profanes. Elles se complaisent dans l'intérieur; elles s'y réfugient comme dans un sanctuaire, où elles trouvent la lumière et la vie qui leur conviennent; elles ont toujours quelque peine à se montrer au dehors, parce qu'elles ont la conscience de leur impuissance à s'exprimer complétement. Il y a là une veine immense de poésie.

Quand l'âme est en relation avec les choses physiques, quand ce qu'elle éprouve se rapporte surtout à son union avec le corps, aux désirs qui en proviennent, à ce qui l'émeut par le sang et la vie naturelle, alors ses sentiments, bien qu'ils puissent encore être très vifs, ne vont pas jusqu'à son fond, et c'est pourquoi ils ne peuvent jamais la remplir. Ils la remuent surtout dans ses puissances; ils se reflètent volontiers dans l'imagination, se laissent analyser par la pensée et se manifestent facilement, spontanément, par les moyens mêmes qui ont servi à les former, c'est-à-dire par les nerfs, le sang, et les organes. La rougeur et la pâleur sont les symptômes les plus habituels des sentiments de cette espèce. Ces phénomènes prouvent l'intime commerce de l'âme et du corps et leur influence réciproque par l'intermédiaire de l'es-

prit, et par conséquent de la réflexion. Aussi cette expression est moins spontanée que l'exclamation. Il n'y a en effet que l'être intelligent qui rougisse et pâlisse, et cela lui arrive seulement lorsqu'il est capable de comprendre la parole et de s'en appliquer le sens; ce qui dénote l'intervention d'un acte de la pensée entre le sentiment éprouvé et le signe qui le manifeste. L'enfant qui ment pour la première fois, rougit, se trouble, balbutie, parce qu'il juge lui-même que sa parole est contraire à la vérité; sa rougeur est l'effet de l'angoisse qu'il éprouve à la vue de cette contradiction, de l'embarras où elle le met, et de la crainte d'être découvert. Il en est de même de la pudeur. Elle n'est sentie et ne fait rougir que quand on soupçonne le mal ou ce qui est contraire à l'honnêteté. La comparaison du fait avec la loi, comparaison qui pour s'accomplir rapidement, n'en est pas moins un acte de l'esprit, cause le malaise, le trouble, l'embarras de l'âme, exposée à entendre, à voir, à commettre ou à souffrir des choses qui ne conviennent ni à la pureté ni à la dignité de sa nature. L'enfant tout à fait innocent, c'est-à-dire ignorant le bien et le mal, ne rougit point.

Dans ces circonstances le sang suit toujours les impressions et les mouvements de l'âme. Quand elle est entraînée ou poussée au dehors, le sang afflue à la surface du corps, au visage surtout, et le colore vivement. Quand, au contraire, elle est refoulée au dedans et se concentre, le sang reflue au cœur et abandonne les extrémités, qui restent sans couleur et sans chaleur, à peu près comme au moment de la mort. Ces accumulations du sang au cœur, quand elles sont brusques et fréquentes, causent de la

douleur et amènent de cruelles maladies. On dit dans ces cas qu'on a le cœur serré, tenaillé, brisé; et en effet la substance de l'organe est condensée, sa fibre contractée; à la longue le tissu organique s'altère par l'inflammation, il s'épaissit, s'endurcit, s'ulcère quelquefois dans l'une de ses parties ou de ses dépendances immédiates, et de là les horribles douleurs de l'anévrisme, qui se renouvellent à chaque battement du cœur continuellement entravé dans son mouvement et dans ses fonctions. Des chagrins secrets qu'il faut absorber en silence, des inquiétudes prolongées, des angoisses fréquentes, des émotions contraires qui se succèdent souvent et rapidement, en sont les causes les plus ordinaires. Il y a aussi des exemples de mort subite par l'effet de la rupture du cœur, distendu ou contracté outre mesure par un sentiment violent et soudain de joie ou de peine.

La rougeur et la pâleur sont involontaires, et il est difficile de les empêcher. On y parvient cependant jusqu'à un certain point par une longue habitude de la réflexion, qui donne de l'empire sur soi-même, en sorte que l'âme ne se laissant surprendre par rien, réagit aussitôt vers le sentiment éprouvé pour l'étouffer et en arrêter la manifestation. Il faut pour cela une grande force de volonté, employée longtemps à refouler au dedans les émotions du cœur, afin de se rendre impassible, au moins en apparence. Il y a des hommes qui « ont su se faire un front qui ne rougit jamais »; il y en a dont le visage ne dit jamais ce qu'ils sentent ou pensent.

Le cours du sang ne peut être troublé sans que le système nerveux ne s'en ressente primitivement ou consécu-

tivement, suivant la nature de l'affection. De là toutes les espèces d'excitations nerveuses, le tressaillement, le frémissement, l'agitation de tout le corps, les convulsions; ces signes ont quelquefois une puissance d'expression effrayante. Il y a dans le tremblement des membres une signification particulière. Il est ordinairement produit par l'effroi réfléchi, quand on revient en esprit sur un danger passé ou qu'on envisage un péril futur. Alors, par l'effet même de la réflexion sur un passé ou un avenir terrible, les articulations sont comme brisées, la crainte tombe sur les membres et en rend l'usage impossible pendant quelque temps. Pourquoi cette espèce de sentiments affecte-t-elle d'abord les articulations, et non les nerfs ou le mouvement du sang? C'est que la réflexion y domine et que dans l'ordre organique, le système osseux, qui est formé de pièces distinctes mais attachées l'une à l'autre, correspond dans l'ordre intellectuel au système réflexif, à la pensée, qui détache, isole les parties pour les réunir ensuite. Le langage articulé, qui en résulte, est le système osseux de la pensée; c'est par lui qu'elle s'articule dans le discours. Tant il est vrai que tout ce qui est dans l'homme a son reflet dans la nature! La vie se produit des deux côtés, sous les mêmes lois et par les mêmes voies, mais à des degrés divers et avec des formes différentes. Le corps humain, dans sa conformation, dans son organisation, dans ses membres, dans ses fonctions et ses mouvements, est un symbole continuel de l'âme, de ses facultés, de ses modifications; et si on savait exploiter cette admirable analogie, on rendrait l'étude de l'organisme plus intéressante et surtout plus fructueuse, non seule-

ment pour la connaissance de l'homme physique, mais encore pour celle de l'homme intellectuel et moral; car dans toutes les parties du corps, à travers ses tissus et ses formes, reluit sans cesse le principe vital qui l'anime : la vie de l'âme et de l'esprit s'imprime en caractères de chair et de sang dans les fonctions organiques, comme elle s'écrit en signes sensibles sur le visage de l'homme et à la surface de sa personne.

§ 115.

L'âme n'a qu'une puissance restreinte sur le corps; son action directe ne s'étend point ordinairement au delà du système musculaire. Elle doit exercer sa puissance dans le monde, et elle l'exerce en effet au moyen des organes de la voix, et par les membres qui sont des prolongements du plan radical du corps, des lignes externes faisant des brisures, des angles en dehors du tronc, instruments dociles qu'elle emploie à son gré. Le double prolongement de l'axe du corps lui donne la faculté de le transporter d'un lieu à un autre dans l'espace; et par le prolongement de son diamètre, elle manifeste sa puissance à l'extérieur, porte le sceptre, parle par geste et opère dans le temps.

§ 116.

Quand l'âme désire vivement un objet dont l'impression lui agrée, elle l'exprime par le mouvement physique; elle étend la main, le bras, même les deux bras vers l'objet; elle penche le corps de son côté comme pour s'unir à lui, et semble vouloir l'attirer à elle par son regard. Elle montre l'adhésion de sa volonté par toute sa personne; elle dit *Oui* par tous les mouvements de son corps. Refuse-t-elle au contraire l'action de l'objet, elle en détourne le regard, et autant qu'elle le peut, toute sa personne. Elle le repousse des bras, se couvre les yeux avec la main, dit *Non* par tous ses mouvements. Quand elle est poursuivie par une force ennemie qu'elle ne peut éviter, elle élève à la fois le regard et les bras vers le ciel, comme pour se réfugier dans une région supérieure ou en faire descendre un secours qui protège sa faiblesse. Le langage du geste, spontané dans ses expressions élémentaires, peut être perfectionné par l'art, et alors il devient un auxiliaire, quelquefois même un suppléant, du langage articulé ou réfléchi.

Le corps est l'enveloppe de l'âme. Par leur union intime ils influent continuellement l'un sur l'autre d'une manière

mystérieuse dans ses voies, mais très évidente par ses effets. Tous les mouvements que l'âme imprime au corps deviennent des moyens d'expression, et principalement les mouvements des parties sur lesquelles elle a le plus d'influence, les membres. La volonté agit sur l'organisme par le système musculaire, et les muscles répandus à la superficie du corps servent à le mouvoir dans son ensemble ou partiellement. Entre l'âme et les muscles sont les nerfs, qui d'un côté transmettent aux muscles l'influx de la volonté, et de l'autre communiquent à l'âme l'impression des choses extérieures. Là où il n'y a point de muscles, excepté dans le cerveau, la volonté n'a point d'influence directe, et il y a même un muscle sur lequel elle n'a point de pouvoir immédiat, si toutefois on peut appeler le cœur un muscle. Les organes renfermés dans les cavités, et qui servent spécialement à l'entretien de la vie animale, sont pour la plupart soustraits à l'empire de la volonté; ils accomplissent leurs fonctions sans qu'elle s'en mêle, et elle ne peut les aider ou les troubler qu'indirectement. Ainsi s'opèrent toutes les sécrétions, ainsi se font la digestion, l'hématose, l'innervation, etc. Il y a certainement là un témoignage frappant de notre dégradation, une preuve que le rapport naturel des deux natures qui nous constituent, a été troublé; puisque l'âme, qui doit commander au corps, et par lui au monde où elle est placée, se trouve maintenant enfermée dans ce corps comme dans une prison dont elle connaît à peine l'intérieur, ne voyant pas même les liens qui l'y attachent, et n'aspirant qu'à se jeter au dehors pour exercer sa puissance et jouir de sa liberté.

Les instruments principaux de l'activité de l'âme sont

les membres, dont les inférieurs sont des prolongements de l'axe du corps, et les supérieurs du diamètre; en sorte que la forme humaine, dans son plein développement, est étendue sur une croix, c'est-à-dire sur une perpendiculaire coupée par une horizontale, plan radical du cercle et de la sphère. Mais chez l'homme actuel le point d'intersection n'est plus au milieu; le centre a été déplacé; c'est pourquoi sa forme, au lieu d'être sphérique, est une ellipse allongée. Là encore il y a pour le philosophe l'indice d'un désordre, qui a retenti jusque dans l'organisme, et en a détruit les proportions et l'harmonie. Le corps humain est une croix désharmonisée; ce qui peut nous faire pressentir pourquoi tout a dû être restauré par le mystère de la croix.

L'axe est le support de chaque existence; c'est autour de l'axe que sont groupées toutes les parties, qui en reçoivent le mouvement général. Par la bifurcation de l'axe du corps, par les deux jambes, le corps humain se soutient, se meut, se transporte dans l'espace; et la manière dont s'opère ce transport, ce qu'on appelle le port du corps, est en général très significative. La marche, la station, l'attitude sont des signes du caractère, des dispositions morales, des capacités intellectuelles; car les habitudes de l'âme s'impriment pour ainsi dire dans le corps, et le façonnent. Une volonté énergique, décidée, qui sait ce qu'elle veut et y tend directement, a ordinairement une démarche ferme, bien posée et qui va droit au but; il n'y a rien d'incertain, de vacillant dans ses mouvements. Un caractère mou, faible, timide donne au contraire à l'allure du corps quelque chose de douteux, de tergiversant, qui trahit l'hé-

sitation du dedans; comme l'esprit qui la dirige, la marche n'est jamais sûre et droite; elle va et vient, elle s'agite beaucoup sans avancer. Les hommes dont les penchants sont grossiers ou l'esprit lourd, ont ordinairement une marche pesante et une tournure ignoble. Des mœurs pures, des goûts délicats, une intelligence relevée communiquent au corps je ne sais quoi de léger, d'aérien, de céleste qui le transfigure. La gravité, le sérieux, la piété, la sainteté impriment à l'extérieur quelque chose d'imposant. Rien n'embellit plus les mouvements que la grâce; elle les anime d'une expression suave qui plaît plus que la beauté. L'homme tout entier se peint dans son port et dans sa marche; un œil exercé peut y retrouver les traces des sentiments les plus intimes de l'âme, de ses passions, de ses habitudes et même de ses croyances.

Les bras et surtout les mains qui les terminent, ont encore une expression plus vive. Ils sont l'instrument et l'insigne de la puissance de l'homme. Placé ici-bas pour commander au monde, il impose sa volonté par la main, comme avec un sceptre. Tout ce que l'intelligence et la volonté tendent à réaliser sur la terre, passe par la main, s'accomplit par ses mouvements. Le langage naturel du geste se divise en deux parties, suivant qu'il exprime des sentiments ou des images; ces deux parties se confondent dans la réalité, parce que nos sentiments dépendent des objets qui nous affectent et sont toujours relatifs à notre manière de les concevoir. Les faits élémentaires du langage de sentiment par le geste sont peu nombreux; ils correspondent aux trois mouvements de l'âme indiqués dans le paragraphe, savoir: le désir qui cherche à s'unir à l'objet et

qui par conséquent l'attire, en tendant vers lui le bras et la main; l'aversion qui veut l'éloigner ou s'en éloigner, et qui pour cela le repousse du bras et cherche par tous les moyens à lui opposer un obstacle. Puis l'invocation d'une puissance supérieure, le recours en haut qui s'exprime par l'élévation des bras vers le ciel, par le croisement des mains en signe de supplication, accompagnés ordinairement, même chez les hommes les plus légers et les moins croyants, de l'exclamation : *Dieu! Oh mon Dieu! grand Dieu!* Tellement le sentiment religieux est inné à l'homme! Tant il sent le besoin d'un être supérieur, quand le danger le menace, quand tout secours humain l'abandonne! C'est pourquoi il lui est bon de souffrir, pour revenir à lui-même et à Dieu.

Ces éléments peuvent être multipliés et combinés par la réflexion, surtout quand on y mêle la représentation des conceptions et des pensées par des images et par des signes. Il en résulte alors une langue du geste, qui jointe aux mouvements des yeux, au jeu de la physionomie et aux attitudes du corps, prend beaucoup d'expression, et peut jusqu'à un certain point suppléer à la parole articulée, quand elle manque; ou en augmenter l'effet, quand elle s'en empare : c'est ce qu'on appelle le langage d'action. Perfectionné par l'art, comme dans l'éducation des sourds-muets, il parvient à exprimer aux yeux par les signes de la main, des choses abstraites, morales, métaphysiques. Dans la mimique, il affecte vivement les spectateurs par la manifestation des sentiments et des passions; et dans ces cas, pour produire plus d'effet, il s'associe ordinairement à la musique et à la danse. Mais nulle part il n'est plus

beau, plus efficace, que quand il accompagne la parole. Cicéron a dit que l'action de l'orateur fait la moitié de l'éloquence, et cela est vrai; car l'action est le complément nécessaire de la parole, comme moyen d'expression. Il n'y a point de véritable orateur sans un port et un geste convenables. Le mouvement des bras et des mains aide singulièrement à sentir et à comprendre; ils achèvent pour ainsi dire l'expression en la formalisant, en la symbolisant davantage. Il semble que la main dessine la chose, en même temps que la bouche l'énonce et que la voix la fait sentir par le ton et l'accent. L'action oratoire est très difficile; elle s'apprend, ainsi que tous les arts, par l'enseignement, par l'exercice et surtout par de bons exemples. Du reste, ici comme ailleurs, l'art ne peut donner ce que la nature refuse. Celui qui a vraiment le don de l'éloquence, qui sent vivement, conçoit nettement, et peut exprimer aussitôt et avec élégance ce qu'il sent et conçoit, s'il se laisse entraîner à son inspiration lorsqu'il est réellement sous l'impression du sentiment ou de la vérité, celui-là aura le plus souvent des gestes vrais; son action sera facile, naturelle et pleine de sens. Mais pour cela il faut être en train, comme on dit, et on ne peut s'y mettre tout d'abord. L'art peut y suppléer jusqu'à un certain point, et ceux qui sont destinés à parler en public devront se former de bonne heure, non seulement au débit oratoire et à la manière de dire, mais encore à la manière de se présenter, de se poser, de se porter, de mouvoir leur corps et surtout de gesticuler. Autant un geste noble, gracieux, spirituel, aide à la compréhension de la parole, l'éclaircit, la soutient et la relève, autant une action triviale,

intempestive, mal réglée, nuit au discours, dégoûte les auditeurs, repousse leur attention et rend ainsi ridicules ou au moins inutiles, les vérités qu'il pourrait contenir. La forme seule ne sert de rien; mais quand l'esprit l'anime, elle prend de l'influence et réagit à son tour vivement sur l'esprit.

§ 117.

Le langage spontané part de l'âme, et est l'expression simple et naturelle de ce qui est senti. Le langage réfléchi part de l'esprit, et est le produit de la réflexion que l'âme fait d'elle en elle-même. La réflexion porte, soit sur le sentiment ou la sensation, soit sur l'objet qui les excite. La réflexion du sentiment et de la sensation, qui s'opére par le repliement du regard de l'âme sur elle et sur son état, lui donne la conscience de ce qu'elle éprouve, et la porte à dire : *Je sens, je souffre* ou *je jouis.* A la suite de la réflexion de l'objet, elle prononce : *Cela me convient ou me répugne; cela est bon ou mauvais, beau ou laid, vrai ou faux, bien ou mal.* Le langage réfléchi exprime donç la perception des rapports entre le sujet et l'objet, et les relations des objets entre eux. Il exprime la comparaison, le discernement, le jugement, le raisonnement, la pensée en un mot, qui est, dit Platon, le lan-

gage de l'âme avec elle-même sur les choses qu'elle observe[1].

§ 118.

La réflexion se rapportant toujours au moi, au sujet réfléchissant, l'homme acquiert par elle, non la science de lui-même, tel qu'il est dans son fond, ou celle de l'objet qui agit sur lui, mais seulement la conscience de son état actuel, la conscience de la modification qu'il subit par suite de l'action à laquelle il est soumis. Le sujet réfléchissant et l'objet réfléchi sont un, identiques; c'est toujours le moi replié sur lui pour se considérer ou se contempler. C'est pourquoi le langage de l'esprit nomme constamment le moi en première ligne. *Je* ou *moi*, signe de la personnalité, est le premier nominatif, le nom chef de toute langue. *Je sens*, *je veux*, *je pense*, telle est l'expression du moi réfléchi par lui-même, de l'égoïsme. C'est aussi le langage de la raison, et par conséquent, de la disputation rationnelle, peu utile en général à la découverte de la vérité, justement parce qu'elle est employée à poser la pensée et le vouloir propre de chacun.

[1] *Λόγον ὃν ἡ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν προσέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ* (*Théét.*, t. II, édit. de Deux-Ponts).

Il y a dans l'homme deux manières de vivre : l'une qui lui est commune avec tout ce qui a vie, l'autre qui lui est propre et qui fait son caractère distinctif, en tant qu'être raisonnable. La première est la vie naturelle, dont nous avons observé tout à l'heure la manifestation spontanée, l'expression instinctive. La seconde est la vie réflexive, celle que l'homme pose par la réflexion qu'il fait de lui en lui-même. Celle-là est simple, naïve, toujours la même, elle tend directement à son objet, pour le posséder et en jouir, et elle ne s'inquiète que de ce qui peut la satisfaire. Celle-ci est double, composée, changeante; elle suppose la première et elle a pour but de l'examiner, de l'expliquer, de la connaître. L'âme, dans cette manière de vivre, revient sans cesse sur elle pour se considérer; le mouvement de sa vie est continuellement brisé par la réflexion qui replie le regard de l'esprit; et alors, le langage, par lequel elle s'exprime, n'est plus naturel, coulant, d'un seul jet, mélodieux et harmonieux comme celui du sentiment; il est, au contraire, morcelé, saccadé, raboteux, composé de pièces rapportées et articulées, par conséquent très artificiel. La réflexion veut connaître, savoir; elle cherche donc partout les rapports de l'homme aux choses, des choses entre elles. Dès lors l'esprit doit diviser, analyser ce qu'il éprouve, pour en rendre compte, distinguer ce qui est de l'objet, ce qui est du sujet, et comment ils agissent et réagissent l'un sur l'autre. Ce qui est un dans le sentiment devient multiple et distinct par la réflexion, et ainsi il faut des signes nouveaux pour désigner tous ces termes et leurs rapports; puis il faut ajuster, combiner ces signes, afin de former dans l'enten-

dement une représentation de la réalité et poser ensuite au dehors, par la parole, ce qui a été imaginé ou pensé.

L'homme se crée donc au dedans de lui, par la réflexion, un monde factice, image du monde réel, et dans lequel son esprit se parle à lui-même sur les choses qu'il a vues, senties. Les opérations de la pensée ne sont au fond que les divers modes de ce discours, ou les manières différentes dont il doit se parler pour s'objectiver à lui-même, ou se démontrer ce qui est en lui. La pensée ne vient jamais qu'en seconde ligne; elle est un moyen d'exposition, de développement ou de récapitulation, de résumé; elle est une parole intérieure, et c'est pourquoi le mot λὸγος signifie à la fois raison et parole. Elle ne peut qu'extraire ce qui est dans les données ou les principes qu'elle reçoit d'ailleurs. Elle est surtout propre à discerner les rapports, et à les mettre au jour; mais ils sont toujours sentis et souvent aperçus, quoique confusément, avant qu'elle ne les distingue et ne les détache. La réflexion n'a l'initiative en rien, justement parce qu'elle est réflexion; elle ressemble sous ce rapport à la mémoire, qui ne peut revenir que sur le passé et n'entre en exercice que par une excitation préalable, par une sensation ou une perception qui provoque la réminiscence. De même la réflexion se replie sur un état antécédent, senti mais non connu; elle peut l'éclaircir, en y appliquant la considération de l'esprit et sa lumière, comme on rend un objet plus clair en le plaçant devant un réflecteur; elle en dégage tout ce qui y est renfermé, mais elle n'y met rien de plus, elle n'y introduit pas un seul élément.

C'est pourquoi l'acte réflexif, si intense qu'il soit, ne

peut nous donner la science profonde des choses ni de nous-mêmes; car il ne saisit point l'objet purement et simplement, à nu, comme il est en lui, mais toujours tel qu'il apparaît dans le miroir de l'entendement, moulé dans les formes des sens et teint des couleurs et des nuances de notre disposition. Quand nous réfléchissons, c'est nous-mêmes que nous voyons, nous modifiés par les objets, et nous ne voyons l'objet qu'à travers cette modification. Il y a dans ce cas deux intermédiaires entre l'objet et nous : d'abord notre manière de sentir et de percevoir, puis la réflexion que nous en faisons. C'est par cette réflexion active que se forme la science humaine, qui est plus humaine et par conséquent plus variable, à mesure que notre pensée y met plus du sien; elle est au contraire plus vraie, plus certaine, quand les objets se réfléchissent passivement en nous, avec leurs traits, leurs qualités, leurs rapports, comme une belle campagne dans une eau limpide. Ainsi devait être la science de l'homme primitif, sous l'influence de la lumière divine; ainsi il devait réfléchir dans son intelligence la splendeur de Dieu, sa sagesse et la beauté de l'univers, admirant et goûtant d'autant plus la vérité, qu'il n'y mêlait point son activité propre et que la joie qu'il en retirait n'était point achetée, comme aujourd'hui, par un travail pénible, et gagnée pour ainsi dire, à la sueur de son front. C'est à cette science qu'aspire la raison par tous les efforts de sa pensée; nous ne savons bien, que quand nous parvenons à voir la vérité d'un coup d'œil, à saisir la multiplicité des faits dans l'unité de l'idée, à posséder l'idée dans un sentiment : et encore maintenant, dans l'inspiration du génie et les

états qui en approchent, toutes les fois que l'homme reçoit une illumination de l'intelligence, une noble impulsion du cœur, son esprit est plus passif qu'actif; c'est une espèce de science infuse qui lui est donnée, souvent quand il y pense le moins et par des moyens et des organes qu'il ne connaît pas.

Il est clair que par la réflexion l'homme, revenant sur lui-même, s'enferme en lui ; il pose autour de son âme un cercle, ou plutôt une sphère, qu'il affermit et redouble à mesure qu'il réfléchit davantage. Il tisse sa prison comme la chenille; il se construit son tombeau; heureux si comme elle, il sait le briser quand les ailes lui poussent, pour s'élancer dans la région de la lumière : image frappante du passage de la raison à l'intelligence quand, élevés par la foi au-dessus du cercle vicieux de notre esprit propre, nous acquérons la faculté de contempler la vérité et de concevoir les idées! Jusque-là le moi domine la pensée et par conséquent le langage. Il s'établit hardiment au centre de l'horizon; *moi* ou *je*, est pour l'individu le principe ou le terme de toutes choses. Les grammairiens l'appellent naïvement le pronom de la première personne, ce qui veut dire, que pour chacun son moi est au premier rang et doit passer avant les autres, et cela arrive en effet dans l'homme qui se conduit habituellement par la réflexion. Il parle presque toujours de lui, de ce qu'il pense, de ce qu'il sait, de ce qu'il veut; il se met en avant de toutes manières, propose sa conduite pour modèle, son jugement pour règle. La vanité vient de la réflexion de son propre mérite; on se gonfle en s'admirant, et on s'admire en se mirant en soi-même. L'homme vain pro-

nonce à peine une phrase, sans que le *moi* ou le *je* ne la gouverne; ce qui le rend insupportable aux autres, dont le moi veut aussi se produire et qui s'irritent de voir toujours devant eux le moi d'autrui. De là les jalousies, les collisions, la guerre des amours-propres et tout ce qui arrive quand les hommes sont en face les uns des autres et se choquent.

C'est ce qu'on voit à nu dans les enfants qui commencent à se réfléchir, à se poser en eux-mêmes. Leur moi, dont ils viennent d'acquérir la conscience, se montre crûment dans leurs discours et dans leurs actions. Dès que la raison de l'adolescent ou du jeune homme prend de la force et a plus conscience d'elle-même, elle s'empresse de juger, de décider; elle prononce, tranche, affirme et nie avec assurance, le plus souvent sans connaissance de cause, sans motif solide, mais toujours en mettant en avant quelque raison qui lui semble irrécusable, parce qu'elle vient de lui. De là la présomption et l'imprudence de la jeunesse. Voilà aussi pourquoi les combats de raison ou les discussions, la polémique et la controverse sont en général peu profitables. Chaque adversaire, placé à son point de vue, enfermé dans sa propre réflexion, voit les choses en lui et pour lui, et il tend de toute sa force à les poser au dehors, comme il les voit. Il s'inquiète peu de la manière dont les autres les considèrent; son attention et son travail sont employés à faire prévaloir sa pensée, c'est-à-dire son moi, avec sa vanité ou son intérêt; car tel est presque toujours le dernier mot de la discussion. Réduite en formes et revêtue de l'appareil syllogistique, la disputation exprime

naïvement la prétention d'imposer aux autres sa raison propre et ce qu'elle a jugé : *dico et contendo, probo, nego, objicio, insto, argumentabor*, etc. Cette manière d'émettre sa pensée est certainement ce qu'il y a de plus contraire à l'esprit chrétien dont l'humilité est la base, et l'abnégation de soi-même le couronnement. Le vrai chrétien s'efforce de s'oublier dans ses rapports avec ses semblables, et cherche l'avantage des autres plutôt que le sien; il s'efface pour les faire paraître, et jamais de sa propre volonté il ne se met en avant. Il est bien difficile qu'un esprit exercé de bonne heure à ces luttes scolastiques, qui en a pris les habitudes et les formes, et qui surtout s'est laissé enchanter par les succès de la dispute, revienne un jour à la modestie, à la simplicité, au désintéressement, à l'oubli de lui-même. Au moins peut-on affirmer que ce n'en est pas la meilleure préparation.

§ 119.

Dans le langage réfléchi, l'esprit se parle à lui-même avant de parler aux autres. Il pense sa parole avant de parler sa pensée. C'est ce qu'il ne peut faire sans des signes, servant à fixer les objets qu'il distingue par la réflexion, et les rapports qu'il perçoit entre eux. Ces signes tiennent à la fois de la nature de l'âme et de celle du corps. C'est pourquoi ils peuvent être employés comme intermédiaires entre les deux mondes qu'ils doivent unir. Spirituels par leur

signification, c'est-à-dire par le sentiment, l'idée ou la pensée qu'ils représentent, ils sont matériels ou sensibles par leur forme quand ils se réalisent par les organes de la voix. Ils constituent alors le langage articulé et les langues.

Dans le langage spontané, l'homme reste simple, et de là le naturel, la naïveté de l'expression. Dans le langage réfléchi, l'homme se double; l'expression n'est plus que le contre-coup, l'écho de l'impression; ce qui est senti n'est plus coulé, fondu dans le signe. Il y a une distinction, une succession entre le signe et la chose signifiée; il y a même entre eux une espèce d'opposition et de lutte. Aussi le langage articulé ne peut jamais rendre tout ce qui est senti, pas même tout ce qui est pensé. Il y a donc deux temps dans le discours: le temps de l'impression et le temps de l'expression; et l'expression elle-même a deux moments: elle se forme dans l'esprit avant de se produire au dehors. Le discours n'a de sens et de force qu'autant qu'il est alimenté, soutenu par la réflexion; il faut toujours que la pensée précède la parole articulée et la conduise, même quand celle-ci paraît s'échapper spontanément et couler d'abondance. Autrement l'expression manque tout d'un coup, la phrase s'arrête, parce que le sens qui en fait la vie ne lui est plus fourni; ou bien ce sont des mots vides, de vains sons qui sortent de la bouche. Dans la plus simple conversation, dans l'entraînement du discours, il y a toujours une réflexion préalable, un retour sur soi pour prévoir ce qu'on va dire,

s'en emparer rapidement, le résumer dans un point de vue, puis le développer et en exprimer chaque partie séparément et à sa place. Ce travail exige de la présence d'esprit, de l'attention, de la pensée. C'est pourquoi les enfants ont de la peine à parler quelque temps d'une manière suivie. Ils n'ont point encore assez de réflexion pour se représenter les choses avec ordre dans leur entendement; ils ne savent par où commencer la phrase ni comment la finir. Il en est de même, mais pour une autre cause, chez les personnes qui se troublent facilement ou qui se laissent distraire. L'émotion, la crainte ôtent aux uns la présence d'esprit, les empêchent de réfléchir, et ainsi ils deviennent incapables de disposer leur pensée et de l'exprimer; les autres perdent le fil de leur discours, rompu subitement par une chose qui les a frappés, par une pensée ou une image qui, venant à la traverse, a distrait l'esprit de son objet. L'attention prenant une autre voie, ils sont obligés de s'arrêter, ils restent court, ou s'ils ont assez d'assurance pour pousser en avant sans savoir où ils vont, ils divaguent.

Nous avons déjà remarqué que l'improvisation ne porte, la plupart du temps, que sur la forme du discours. Le fond, c'est-à-dire la science, les connaissances, les principes, les systèmes, les pensées, est ordinairement donné d'avance, comme fruit d'études et de réflexions antérieures, comme l'acquis de l'orateur. Mais ce fond est exploité au moment même, quand il s'agit de parler à l'improviste; et le développement, excité soudainement par la circonstance, doit se plier et se conformer aux exigences de l'actualité, à la nécessité de l'à-propos. Il se passe

alors dans l'entendement humain quelque chose de merveilleux, qu'il est impossible d'expliquer complétement; c'est cette soudaineté de la pensée et de l'expression, arrivant presque en même temps, quoiqu'il y ait toujours une certaine distance entre elles, une succession presque imperceptible, l'expression reproduisant à l'instant et fidèlement au dehors ce que la pensée pose au dedans. Pendant que l'orateur achève une phrase, il pense déjà à celle qui va venir; il la voit mentalement, d'un coup d'œil de l'esprit et comme par éclair; il la projette, pour ainsi dire, devant lui, comme un plan sur lequel le discours va passer, comme une voie où la parole entrera; et s'il parvient à suivre droitement la ligne tracée, sans la perdre de vue, son développement sera ferme, clair, rapide et coulant; les mots arriveront comme d'eux-mêmes et à peine si l'esprit s'occupera de leur arrangement. Ils prendront leur place comme des soldats habitués à la manœuvre, et cependant, sous cette spontanéité apparente, il y a une continuité d'actes de pensée, dont la succession ne se distingue plus, à cause de leur rapidité: tel un charbon ardent qui tourbillonne, paraît à l'œil un cercle de feu. C'est cette activité de la raison, ce feu de la pensée, ce mouvement toujours renaissant de l'esprit réfléchissant et considérant la même chose sous toutes les faces, la tournant et retournant sans cesse; c'est la vivacité, l'originalité, parfois même l'étrangeté de l'expression qui donnent à la parole, et surtout à l'enseignement improvisé, tant d'efficacité et de bonheur.

De cette observation psychologique sort une conséquence qu'on peut formuler en un précepte pratique, le-

quel, pour n'être pas neuf, n'en est pas moins utile. C'est tout simplement, qu'avant de s'exposer à parler il faut réfléchir à ce qu'on veut dire, comme avant d'agir il faut savoir ce qu'on veut faire. Quand vous devez parler en public, si brièvement que ce soit, pensez-y d'avance, ne fût-ce que quelques minutes, pour recueillir vos souvenirs et préparer une suite de pensées, une espèce de plan résumé en quelques points principaux, qui deviendront des sources jaillissantes, quand vous y enfoncerez la pointe de l'esprit. Le mieux est de se préparer avec calme, en silence, en y mettant le temps convenable, surtout quand il s'agit de choses graves, de questions importantes, et que la circonstance le permet. Une parole qui s'échappe sans préparation aucune, risquera fort d'être légère, diffuse, incohérente, vide de sens, pauvre d'idées et de faits. C'est une espèce d'inondation subite qui n'a pas de lit, répandant ses eaux à droite et à gauche et ravageant pour ainsi dire les questions, comme un torrent bouleverse les campagnes sans les arroser. On tombe alors dans des lieux communs, et pour ne pas rester en chemin, on se prend à des bannalités, qui peuvent encore être exprimées en phrases pompeuses ou élégantes, si l'on possède l'art du style, mais qui n'apprennent rien.

Ce que nous disons du discours parlé est encore plus vrai du discours écrit. La pensée doit toujours marcher avant la plume et la guider. Ici il y a plus de calme, parce que l'esprit n'est pas sous le coup de la circonstance; ayant le temps de la réflexion, il peut considérer son objet plus à l'aise. Aussi il y a des hommes qui écrivent admirablement dans le silence du cabinet et qui sont incapables

d'improviser deux phrases devant un auditoire, si peu imposant qu'il soit. La presse du moment, loin de les exciter, les accable en leur ôtant la liberté de l'esprit; leurs sentiments et leurs pensées se confondent, et le temps leur manque pour se représenter nettement ce qu'ils veulent dire et pour trouver les expressions qui y répondent. Jean-Jacques était ainsi fait, et l'on dit qu'un des plus grands écrivains de ce siècle, celui justement dont le style ressemble le plus au style de Rousseau, est aussi dans ce cas.

§ 120.

Le langage articulé, devenu langue particulière, est la somme des mots employés par des hommes composant une même société, pour exprimer leurs sentiments, leurs vues, leurs conceptions, leurs pensées. Les mots de chaque langue sont des types sensibles, des images de ce qui existe dans l'esprit sous une forme intelligible; et comme rien n'existe dans l'esprit qui n'ait son original dans l'univers, les mots expriment à la fois la conception et l'objet qu'elle représente, ainsi que la manière dont il a été vu, perçu, senti. Le langage articulé peut donc être considéré sous un double point de vue: 1° dans ses éléments subjectifs ou relativement au sujet qui le forme; 2° dans ses éléments objectifs ou par rapport à l'objet qu'il exprime.

Il y a beaucoup de choses dans un mot, si simple qu'il paraisse. Deux mondes s'y rencontrent, et il n'est vraiment mot ou signe, qu'à la condition de manifester par une forme sensible quelque chose de métaphysique, d'idéal ou d'abstrait. Le mot tient à la fois du sujet qui le prononce et de l'objet qu'il représente; le subjectif et l'objectif s'y unissent, et leurs éléments respectifs doivent se retrouver dans sa composition. Tout signe du langage articulé énonce immédiatement une conception ou une pensée de l'esprit, et médiatement l'objet extérieur auquel elle se rapporte, tel qu'il est conçu et connu par le sujet. C'est pourquoi il est vrai de dire que tout homme a sa langue, même ceux qui emploient des signes semblables; car chacun conçoit et pense à sa manière, et met par conséquent plus ou moins de sens dans tel mot. Un terme scientifique a une autre valeur pour un savant et pour un ignorant, et parmi les savants eux-mêmes, pour ceux qui ont étudié la chose plus ou moins profondément. Condillac a eu raison de dire qu'une science est une langue bien faite; car les mots de la langue ne représentent pour chacun que la somme de ses connaissances. Mais outre la connaissance que nous prenons de l'objet, il nous affecte d'une certaine façon, et ce qu'il nous fait éprouver doit se retrouver dans la manière dont nous prononçons le mot, dans l'accent, dans le ton, dans la vibration de la voix. De là un des moyens les plus expressifs de la parole, et tout à fait caractéristique de l'individualité de chacun. Ainsi deux hommes peuvent avoir sur un sujet donné à peu près la même instruction, et cependant combien ne diffèrent-ils pas dans la manière d'en parler! L'un exposera froidement, lentement, méthodiquement ce

qu'il sait, et sa parole sera intéressante pour ceux qui sauront l'écouter : la diction de l'autre sera au contraire chaude, vivante, saisissante; il donnera aux mots un accent et un ton qui augmenteront singulièrement leur signification; sa phrase sera une espèce de chant ou de récitatif animé qui s'insinuera dans l'oreille des auditeurs, s'emparera de leur attention et fera pénétrer ce qu'il voit, pense ou sent, dans leur esprit et dans leur âme. Il les forcera pour ainsi dire à concevoir ou à sentir comme lui.

Pour expliquer d'une manière satisfaisante la formation du langage articulé nous avons à examiner successivement ce qu'il tient du sujet et de l'objet. Le langage est toujours le même dans sa constitution objective, parce que les éléments des choses ne varient pas et que les lois de la nature sont constantes. Il est toujours autre dans sa formation subjective, parce que chaque être raisonnable a sa vie propre, par conséquent sa manière de sentir, de voir, de penser et de parler.

§ 121.

La parole humaine est d'abord intérieure, toute spirituelle dans l'âme et dans l'esprit. Elle part de la poitrine, du cœur, du foyer de la vie physique et morale, dont elle est la projection, le rayon. Elle se polarise dans la tête; puis quand elle s'échappe au dehors, elle s'enveloppe à son passage dans le souffle; et, modifiée par les organes de la voix, elle se produit dans l'air sous la forme de *son* et de *ton*.

Comme rayon ou émission de la vie humaine, la parole de l'homme porte la vie en elle. Elle doit donc se reproduire en image d'elle-même dans tout récipient analogue où elle est admise; et comme la vie est ce qu'il y a de plus divin dans la créature, il faut en conclure que la parole est la manifestation la plus pure du divin par l'humain, de l'absolu par le relatif, de Dieu par l'homme.

La parole humaine peut être considérée en trois états, dans l'âme, dans l'esprit, et telle qu'elle sort de la bouche, dans le discours. Toujours la même au fond, elle varie par sa forme, suivant qu'elle est plus ou moins développée, objectivée, réalisée. Dans l'âme, elle est renfermée virtuellement dans le sentiment éprouvé, dans l'impression reçue, dans le désir qui en naît, et par suite dans la volonté expresse ou l'intention, qui tend à satisfaire le désir par l'expression extérieure; car l'homme, être raisonnable, ne fait rien, ne dit rien sans raison; il y a un motif à ses actes et à ses paroles. Ce motif ou cette motion lui vient du dehors, d'un moteur ou d'un objet, qui affectant l'âme agréablement ou désagréablement, excite en elle un désir ou une aversion. La manière de sentir l'objet, et la force du désir et de la volonté qui en proviennent, sont la vie de la parole. Or le cœur qui est le centre de la vie physique, est aussi le siége de la vie morale et de ses affections. Comme l'âme anime les puissances et les facultés qui dépendent d'elle, ainsi le cœur au moyen du sang stimule les organes et principalement ceux de la poitrine, qu'il touche immé-

diatement et qui sont les premiers instruments de la réalisation de la parole. La voix s'échappe spontanément de la poitrine en exclamations, quand le cœur est ému et sent le besoin de manifester son émotion. C'est ce qui donne de l'énergie à la parole, parce qu'alors elle part du fond et le jette au dehors. Dans ce cas il y a langage naturel, spontané, mais non parole articulée; car l'homme n'a point conscience de ce qu'il exprime; il ne sait encore ni ce qu'il sent ni ce qu'il veut: c'est l'instinct de l'expression. Pour que cet instinct devienne conscience, il faut que la parole monte du cœur à la tête et se réfrange dans l'entendement. Alors l'esprit s'en empare et l'analyse par la réflexion. Les couleurs, les nuances enveloppées dans l'unité du sentiment ou de l'intention apparaissent, se détachent, s'épanouissent, et l'homme voit en objectivité ce qu'il éprouve, se le représente, le considère, le pense: il en a conscience.

Nous avons déjà montré que ce travail ne peut se faire sans signes, lesquels sont intellectuels, abstraits et cependant imaginatifs, tant que la parole reste dans l'esprit et n'est point encore réalisée par le discours. Quand cette réalisation s'opère, il s'accomplit en nous une transformation merveilleuse. A toutes les parties de la pensée, revêtues de signes intellectuels, correspondent des sons de la voix diversement modifiés, qui s'articulent et se combinent entre eux comme les signes de la pensée et les objets qu'elle représente. La volonté imprime aux muscles des organes vocaux les mouvements nécessaires à l'articulation et à la prononciation des mots, en même temps que l'esprit dispose la pensée à sortir de l'entendement comme par une filière, enveloppe d'un son chaque partie à son

passage, préside à la formation de l'expression, à la com position de la phrase, pensant et surveillant à la fois l'opération de la pensée et de la parole. Puis au fond de l'une et de l'autre il y a encore le sentiment, l'émotion de l'âme, l'affection du cœur, le mouvement de la volonté. C'est une admirable triplicité d'âme, d'esprit et de corps, se mouvant dans l'unité de la vie; et quand le talent de la parole se trouve joint à un esprit vif et pénétrant, à une âme sensible et à une volonté ferme, de leur sympathie et de leur accord résulte une magnifique harmonie, une expression vivante, qui va au cœur en même temps qu'elle éclaire l'esprit et charme les sens.

Sous ses diverses formes la parole exprime une seule chose, la vie de celui qui parle, la vie de l'âme, la vie de l'esprit ou la vie du corps. Or le propre de la vie est de tendre toujours à se communiquer et à se reproduire. Dans toute parole vivante il y a une vertu génératrice, un esprit vivifiant qui fécondera partout où il sera reçu, partout où un germe s'ouvrira pour l'admettre. Mais la vie ne vient pas de l'homme : il la reçoit et la transmet; il ne la fait pas; il n'en est ni le créateur ni le propriétaire; elle sort de la source de toute vie, de Celui qui est, de Dieu. Donc toute propagation de la vie est la transmission d'un don divin, laquelle n'est productive que si l'action de Dieu s'y trouve et opère par la créature. Partout la génération est un mystère et a quelque chose de sacré, parce qu'une puissance plus haute y intervient, la puissance du Principe de la vie, dont toute paternité dérive. Comme il y a dans l'homme deux natures, il y a aussi en lui une double vie, se propageant par une double voie, et par conséquent

il y a pour lui deux générations, deux espèces de paternité et de filiation. La vie physique se transmet par la génération organique; la vie morale, intellectuelle par la génération spirituelle, au moyen de la parole. Il y a des parents selon l'âme et l'esprit comme il y en a selon la chair et le sang; les uns et les autres sont des organes plus ou moins médiats du foyer de la vie. Les parents naturels reçoivent le don de la vie par l'intermédiaire de la nature et du monde physique; les pères selon l'esprit le reçoivent directement du monde spirituel, quelquefois de Dieu même; et moins la chair et le sang ont de part dans leur opération, plus ceux qui instruisent et ceux qui sont instruits sont dégagés des liens et des affections du corps, élevés au-dessus des choses de la terre; plus aussi il y a de vertu dans la parole, plus elle féconde l'âme et l'intelligence, plus elle donne de vie. La parole humaine est la manifestation la plus pure en ce monde de la vie qui vient de Dieu, son expression la plus simple, la plus spirituelle relativement à l'homme actuel; c'est pourquoi elle a été dès le commencement et dans tous les temps le moyen de communication entre Dieu et l'homme.

§ 122.

Le son, le ton et le souffle constituent la parole extérieure, et l'articulation la modifie. Le son vient de la dilatation de l'air dans la poitrine, de l'émission de l'air à travers les organes vocaux. Il exprime en général l'état de l'âme, sa disposition. Le ton se

forme par la contraction, par la condensation de l'air. Il répond à l'espèce d'affection dont l'âme est émue et au degré de force de sa volonté. De là le ton doux ou grave, tendre ou majestueux, etc. Il fait le caractère de la parole, comme il détermine tel genre de musique. Le souffle pectoral, qui enveloppe le son et le ton, leur sert de véhicule, perce l'air extérieur, le fait vibrer et produit ainsi des voyelles ou des voix.

La parole se pose dans le monde extérieur par la voix. La voix se produit par le son ou par l'air mis en vibration. Mais cette vibration prend un caractère particulier en raison de la cause et de l'instrument par lesquels elle s'effectue. La cause, c'est l'âme humaine voulant exprimer ce qu'elle sent, pense et veut. Il y a dans la voix une émission, une irradiation de l'âme se communiquant aux organes pectoraux et vocaux par l'influx nerveux, et qui, en se concrétant, pour ainsi dire, dans l'air de la respiration, constitue ce qu'on appelle le *souffle* ou *l'haleine.* L'instrument des vibrations sonores, c'est le larynx, qui par son organisation et par ses mouvements, modifie l'air à son passage et produit soit le ton naturel et ordinaire de la voix, soit ses tons variables et accidentels; ce qui démontre une correspondance intime, une sympathie particulière entre les mouvements exécutés par les parties de cet organe auxquelles la volonté commande, et les divers sentiments et affections de l'âme. Nous avons donc en ce moment trois questions principales à examiner:

1° Comment se produit le son de la voix humaine?

2° Qu'est-ce qui constitue le ton et les tons de la voix?

3° Qu'est-ce que le souffle de l'homme?

Pour répondre à la première question, nous emprunterons quelques pages à un livre trop peu connu, qui nous semble donner sur ce sujet des explications plus satisfaisantes que la plupart des ouvrages répandus dans les écoles.

« La voix, dit M. Blaud, dans son *Traité élémentaire de Physiologie philosophique,* t. II, p. 230, est un son rendu par l'air expulsé hors de la cavité thoracique. Pour que la voix, considérée comme expression, puisse être produite, il faut: 1° que l'air extérieur pénètre dans la cavité du thorax; 2° qu'il en soit chassé avec un certain degré de force; 3° qu'il reçoive dans son trajet un mouvement vibratile; 4° enfin que le son qui résulte de ce mouvement, soit ensuite modifié selon les affections qu'il doit exprimer. Il faut donc qu'il y ait: 1° un réservoir susceptible de dilatation et de rétrécissement pour recevoir l'air atmosphérique et se prêter à son expulsion, et des agents pour opérer cette dilatation et ce rétrécissement, et pour expulser l'air que le réservoir renferme; 2° un tube pour diriger ce fluide au dehors; 3° un organe particulier pour lui communiquer dans son trajet le mouvement vibratile; 4° un appareil pour mettre le son produit par le mouvement en harmonie avec les affections morales. »

« Or le réservoir destiné à recevoir l'air extérieur est formé par les poumons, organes situés l'un à droite, l'autre à gauche dans la cavité thoracique et composés d'une infinité de cellules (les cellules bronchiques) qui aboutissent par des tubules à des conduits plus considérables,

lesquels forment par leur réunion deux tuyaux principaux, cartilagineux, élastiques, qu'on nomme les bronches. Ces cellules sont unies entre elles par un tissu cellulaire lâche, qui en favorise la dilatation par l'air atmosphérique, et munies de fibres musculaires qui concourent à leur resserrement pour l'expulsion de ce fluide. Elles sont tapissées intérieurement par une membrane muqueuse, dont la sécrétion s'oppose au contact trop irritant de l'air extérieur et des corpuscules qui y nagent, et leur masse générale est enveloppée d'une membrane séreuse qui facilite le mouvement des poumons. »

« Les agents qui produisent la dilatation et le rétrécissement du réservoir pulmonaire et qui y déterminent l'accès et l'expulsion de l'air, sont : 1° les côtes, arcs élastiques, en partie osseux et en partie cartilagineux, disposés obliquement de haut en bas et d'arrière en avant; de manière que leur élévation détermine la dilatation de la cavité thoracique, et leur abaissement la diminution de sa capacité : 2° les muscles qui élèvent les côtes et que l'on appelle *inspirateurs*, parmi lesquels se trouve compris le diaphragme, cloison musculeuse qui forme la paroi inférieure du thorax, qu'elle dilate de haut en bas en se contractant : 3° enfin les muscles que l'on nomme *expirateurs*. Les côtes concourent elles-mêmes à leur abaissement par leur élasticité propre et celle de leurs ligaments articulaires, qui les ramènent du degré de torsion, qu'elles ont éprouvé, à leur situation ordinaire. »

« Le conduit qui dirige l'air hors de la cavité thoracique est la *trachée-artère*, tube formé de cerceaux cartilagineux, placés successivement les uns au-dessus des autres,

et unis entre eux par un tissu fibreux. Ce tube se continue avec les deux tuyaux bronchiques, qui n'en sont que les divisions, et est tapissé comme eux d'une membrane muqueuse. »

« L'organe qui met l'air en vibration, est situé à la partie supérieure de la trachée, qui lui transmet l'air sorti des poumons. Il porte le nom de larynx, du grec λάρυγξ, sifflet. Il est composé de plusieurs cartilages de grandeur et de forme différentes et mus par differents muscles pour les diverses fonctions qu'ils ont à remplir. »

« Le plus grand, le plus remarquable de tous, formant à lui seul presque toute la partie antérieure de l'organe, représente une sorte de bouclier et semble destiné à garantir des chocs extérieurs les parties qu'il recouvre. Il a reçu à cause de cela le nom de *thyroïde* (de θυρεὸς, bouclier, et εἶδος, forme). Au-dessous de celui-ci se trouve un autre cartilage de forme annulaire appelé *cricoïde* (de κίρκος, anneau, et εἶδος, forme) qui, formant un demi-cercle antérieurement où il peut être en quelque sorte considéré comme le premier anneau de la trachée, s'élargit, prend plus d'épaisseur et s'élève postérieurement, pour soutenir deux autres cartilages qui complètent la paroi postérieure du larynx, et s'articuler avec eux. Ceux-ci, appelés *aryténoïdes*, représentent une partie de la gorge d'un entonnoir, ce qui leur a fait donner le nom qu'ils portent (ἀρύταινα, entonnoir, et εἶδος, forme). Ils sont unis au précédent par une articulation très mobile, et articulés entre eux par leur face interne, au moyen d'une capsule lâche et de ligaments extensibles, qui leur permettent des mouvements très étendus. »

« La glotte est une espèce d'anche, située dans le larynx et formée par quatre replis de la membrane muqueuse qui tapisse la surface interne de cet organe. Ces replis disposés par paires et l'un au-dessus de l'autre de chaque côté, se fixent d'une part aux cartilages aryténoïdes, et vont s'attacher de l'autre, en marchant de dehors en dedans et d'arrière en avant, à l'angle rentrant du thyroïde où ils se confondent entre eux. Ils forment donc un angle dont le sommet est en avant, et dont les côtés, fixés par leurs extrémités à deux cartilages mobiles, doivent nécessairement suivre les mouvements de ceux-ci. »

« Chaque repli muqueux inférieur renferme un ligament consistant et élastique, qui en suit la direction et qui s'implante aussi postérieurement aux cartilages aryténoïdes, et antérieurement à l'angle rentrant du thyroïde. Ces ligaments donnent aux replis qui les recouvrent, la consistance et l'élasticité nécessaires pour entrer en vibration par le choc de l'air expiré. Ils constituent les bords de l'anche vocale, les organes essentiels à la production des sons, dont les modifications dépendent des mouvements divers que les cartilages du larynx exécutent..... »

« Telle est l'admirable structure du larynx, organe essentiel de l'instrument vocal, dont il forme pour ainsi dire l'embouchure. Les autres parties qui complètent cet instrument, et qui sont destinées à convertir en voix expressive le son développé dans le larynx, sont le pharynx, l'épiglotte, le voile du palais, les cavités nasales et buccale, la langue, les lèvres, les arcades dentaires et les muscles qui les rapprochent ou les éloignent l'une de l'autre.... »

« Tel est est l'appareil vocal considéré d'une manière générale. Examinons maintenant comment il effectue la production des sons. »

« Lorsque nous voulons développer un son vocal, nous déterminons l'entrée de l'air extérieur dans nos organes pulmonaires par l'action du diaphragme et des muscles inspirateurs, et nous contractons ensuite plus ou moins fortement les muscles qui compriment et abaissent les parois thoraciques. Ce fluide, pressé alors de toutes parts, s'échappe par la trachée-artère et traverse le larynx. »

« Mais pour qu'il entre en vibration dans cet organe, il faut que la glotte soit suffisamment rétrécie, et que les ligaments, qui en forment les limites, soient assez fortement tendus et jouissent d'une élasticité convenable. Si l'on pratique une ouverture à la trachée, au-dessous de la glotte, il y a aphonie. Si la glotte est trop dilatée, l'air la traversant trop librement, n'exerce sur les ligaments vocaux qu'un frottement faible qui ne peut les faire vibrer. Enfin si ces ligaments ne sont pas assez fortement tendus ou suffisamment élastiques, le même effet a lieu et aucun son n'est produit. »

« Des expériences faites sur des animaux vivants prouvent que la glotte se resserre pendant la production des sons; c'est le muscle aryténoïdien qui produit ce resserrement, en rapprochant l'un de l'autre les cartilages aryténoïdes. L'élasticité des ligaments vocaux est sensible sur les cadavres; mais elle est bien plus considérable pendant la vie, par l'action des muscles crico-aryténoïdiens postérieurs et crico-thyroïdiens, qui concourent à leur tension. »

« C'est donc en frappant contre ces ligaments élastiques,

tendus et suffisamment rapprochés, que l'air, chassé plus ou moins fortement du poumon, vibre et devient sonore. Telle est la production du son considérée d'une manière générale. Examinons maintenant les causes des différentes modifications qu'il peut éprouver.»

«Le son de la voix humaine présente, comme tous ceux produits par les corps sonores en général, trois qualités différentes l'une de l'autre, savoir : le timbre, le ton et la force.»

«Le timbre de la voix dépend uniquement de la nature des vibrations des bandes vocales. Il peut être plus ou moins clair, plus ou moins éclatant ou plus ou moins sourd, selon que ces vibrations sont elles-mêmes plus ou moins parfaites. Il est entièrement subordonné aux divers degrés d'élasticité des ligaments vocaux, comme le timbre d'une lame métallique est d'autant plus pur que ses molécules ont plus d'élasticité et sont dans une aggrégation réciproque plus uniforme et plus parfaite. D'où l'on voit qu'en dernière analyse le timbre de la voix a sa cause dans la structure intime des bords de la glotte; qu'il sera net et clair si ces bords sont très élastiques, rauque et peu distinct au contraire, s'ils ne peuvent vibrer qu'imparfaitement. C'est par la structure infiniment variée de ces lames, qu'on peut expliquer toutes les variétés du timbre de la voix, considérée dans les divers individus.»

«Le timbre naturel de la voix est modifié, et changé en expression, par les dimensions et les formes diverses que peuvent prendre le pharynx, l'isthme du gosier et les autres parties de l'instrument vocal.... Le ton de la voix humaine est déterminé d'une part par l'épaisseur et de

l'autre par la longueur des ligaments vocaux.... C'est aux variétés infinies de ces deux dimensions des bandes vocales qu'il faut attribuer toutes les variétés individuelles de la voix considérée dans son ton. On conçoit par là pourquoi l'enfant l'a plus aiguë que l'adulte, et la femme plus que l'homme.... »

« L'organe de la voix humaine n'est exclusivement ni un instrument à anche, ni un instrument à cordes, mais un composé des deux. Il se rapproche d'un instrument à cordes, quoiqu'il en diffère, sous beaucoup de rapports, par la tension variée dont les ligaments vocaux sont susceptibles; et il tient d'un instrument à anche en ce que les deux lames de la glotte forment par l'écartement de leur extrémité postérieure la moitié d'une anche ordinaire.... »

« Dans la voix ordinaire le ton dépend des dimensions des lames de la glotte et de l'état respectif des puissances opposées qui les rapprochent et les éloignent, les tendent ou les relâchent. Plus ces lames sont longues et épaisses, plus elles sont éloignées l'une de l'autre et relâchées, plus aussi le ton de la voix est grave. Il est au contraire d'autant plus aigu que les ligaments vocaux sont plus minces et plus courts, comme on le voit dans les enfants et les femmes, et qu'ils sont plus tendus et plus rapprochés. Toutes les variétés de ton qu'on remarque dans la voix humaine, dépendent de celles dont sont susceptibles les dimensions, le rapprochement et la tension de ces ligaments.... Plus l'échelle des dimensions dont le larynx est susceptible et celle de l'ouverture de la glotte est considérable, plus la voix a d'étendue et peut parcourir de tons. Plus l'action musculaire qui détermine les changements de

dimensions de l'instrument vocal est prompte, vive, facile, plus la voix a de flexibilité, etc. »

Nous ajouterons une remarque en ce qui concerne le ton. Il y a deux espèces de tons; l'un, mécanique ou organique, si l'on peut parler ainsi, est rendu par tout corps sonore, animé ou inanimé, quand il entre en vibration et fait vibrer l'air; il résulte de la constitution du corps, de la nature et de l'arrangement de ses parties, et il change avec cet arrangement, comme dans une corde qui s'allonge ou se raccourcit, qui s'enfle ou se dessèche. Ainsi la voix naturelle de chaque homme, de chaque animal, dépend de l'organisation particulière de son larynx. L'autre ton est formé volontairement et avec intelligence, dans l'intention d'exprimer telle ou telle chose. C'est la puissance de former ces tons à volonté, qui donne à la voix humaine et aux instruments employés par la bouche ou la main de l'homme, une supériorité si remarquable sur la voix et le chant des animaux. Les oiseaux chantent toujours la même chose, de la même manière et dans les mêmes tons. L'homme varie les tons de sa voix, suivant ce qu'il veut exprimer par la parole articulée ou par la parole chantée; et de là l'expression de son discours et de ses chants. Le larynx est garni d'un grand nombre de muscles et de nerfs qui le soumettent à l'empire de la volonté; elle peut en varier les mouvements, en changer rapidement la disposition, de manière à modifier la voix dans une échelle plus ou moins étendue et à produire des sons très divers, suivant la nature des sentiments et des désirs qui l'animent. Il y a sous ce rapport une immense différence entre les hommes, bien que tous aient un certain pouvoir sur l'or-

gane de la voix. Tel homme a une belle voix, un beau débit; ses phrases sont bien tournées, son discours élégant, et cependant sa parole n'a point d'action, point d'effet; elle ne mord pas, pour ainsi dire, sur l'esprit de l'auditeur; elle ne saisit point l'attention; c'est que son âme y est pour peu de chose. Il sent faiblement ce qu'il exprime; son cœur n'est pas touché, remué, et dès lors l'émission de sa voix est molle, incertaine, sans vertu, même quand il crie beaucoup et bat l'air de ses exclamations. Telle cantatrice a une voix d'un timbre superbe, d'une étendue prodigieuse, qui parcourt facilement tous les intervalles du ton le plus grave au plus aigu; et malgré cela, sa voix, qui charme au premier moment, perd bientôt de sa puissance, parce qu'elle est froide et vous laisse froid: c'est encore l'âme qui manque. Une autre au contraire, bien inférieure par l'organe, touche, remue, transporte par l'expression de son chant, par l'âme qui respire dans sa voix, par le sentiment qui en fait frémir les cordes. Ce sont les mêmes tons des deux côtés; mais quelle différence dans la manière de les produire, de les faire vibrer dans l'air, et par l'air dans les poitrines et dans les cœurs!

Reste le souffle pectoral que les physiologistes et les physiciens, qui ont tenté d'expliquer la phonation, ne nous semblent pas avoir mieux compris que le regard, quand ils ont parlé de la vision.

Sans aucun doute, pour émettre des sons, la poitrine doit *in-spirer* l'air, comme pour voir, l'œil doit recevoir la lumière. Nous *ex-spirons* en grande partie l'air que nous avons inspiré, au moins cette portion qui ne peut servir à la réparation du sang. Mais s'il n'y avait que

cela dans l'*ex-spiration*, elle serait une simple excrétion, une espèce de défécation des poumons, et cependant le souffle humain a toujours été regardé comme quelque chose de spirituel et même de sacré. C'est qu'en effet dans toutes les manifestations de l'âme par le corps, quelle qu'en soit la forme, il y a de l'âme; il y a une projection, une émission d'elle-même qui passe au dehors, et donne du sens, de la vie et de la vertu à l'expression. Dans le regard il y a une irradiation du foyer psychique, une lumière, un rayon de l'intelligence; et de là sa merveilleuse influence. De même dans la voix. Au delà du mouvement organique qui presse les poumons et en chasse l'air, il y a un mouvement d'une autre nature, un mouvement moral qui produit le mouvement physique; comme la volonté remue le bras, bien que nous n'apercevions pas le moyen terme qui les unit. Nous ne voyons pas davantage comment l'affection éprouvée meut les poumons et les organes de la voix; mais ce qui est bien constant, parce que nous l'éprouvons tous les jours, c'est que la force et le ton de la voix sont en raison de ce que l'âme sent et veut. Nous dirons donc que par l'organe vocal, l'âme a la puissance d'exhaler son esprit, comme elle émet par l'œil son rayon. Cet esprit psychique s'unit à l'esprit physique du corps, lui imprime son mouvement; et celui-ci poussant l'air contenu dans les cellules bronchiques, le chasse à travers le larynx et les organes vocaux, où il est moulé et façonné pour donner un corps à la parole. De là ce que nous appelons le souffle pectoral ou le hâlement, *halitus*, qu'il ne faut pas confondre avec le souffle de la bouche, qui est la simple expulsion de l'air par le mouvement des organes. Le souffle pectoral,

imprégné de la vie de l'âme dont il est le véhicule, est très mystérieux; il tient des deux natures de l'homme avec prépondérance de la nature psychique; et sa vertu dépend de la force de l'âme, de son élévation, de sa pureté, suivant que celui qui l'émet est plus ou moins en rapport avec le monde supérieur, ou participe par transmission à un caractère sacré. C'est que le souffle ou l'air est une des expressions les plus actives de la vie et de l'esprit de vie; c'est l'esprit lui-même, sous la forme sensible la plus subtile et la plus pure. C'est pourquoi dans toutes les religions le souffle a été employé comme un moyen d'initiation ou de consécration pour communiquer un esprit supérieur, avec la puissance de le propager. Jésus-Christ a soufflé sur ses apôtres après sa résurrection, quand il les a envoyés dans le monde annoncer l'Évangile et établir le royaume de Dieu. Les successeurs des apôtres soufflent sur le front de ceux auxquels ils imposent les mains, en les investissant des fonctions du ministère sacré; en leur donnant la mission, ils leur transmettent l'esprit, le pouvoir et la force pour l'accomplir. L'huile des catéchumènes et des infirmes, qui doit fortifier par l'Esprit d'en haut l'âme de ceux qui naissent et de ceux qui meurent, reçoit sa consécration et sa vertu du hâlement du pontife et des prêtres.

Il est aisé de comprendre, par ce qui vient d'être dit, ce qui constitue la force ou l'intensité de la voix. Elle dépend du volume d'air émis par la poitrine et de l'impulsion plus ou moins énergique qui lui est donnée. Le volume d'air est en proportion de l'ampleur des poumons et de la capacité des cellules bronchiques qui le contiennent, ainsi que de

celle des bronches, de la trachée-artère, du larynx, du gosier et enfin de la bouche. L'impulsion dépend de la force du sujet, tant dans les fibres musculaires des cellules, que dans les muscles inspirateurs et expirateurs, les pectoraux, le diaphragme, etc. Mais ici l'énergie morale joue un grand rôle. Un sentiment profond, et un vif désir de se faire entendre et comprendre, donne à la voix de l'élan, du ressort et quelque chose de vibratoire et de perçant qui a plus d'effet que l'intensité du son. Il y a des hommes d'une constitution faible et d'un corps grêle, qui parlent plus vivement et plus longtemps que d'autres plus robustes et qui ont des voix puissantes. L'âme les soutient, l'esprit les vivifie; mais c'est toujours aux dépens de l'organisme, qui s'use, se dévore à mesure que le discours a plus de chaleur et d'action, comme le flambeau qui se consume en éclairant.

La voix prend des significations diverses suivant la manière dont elle s'échappe de la bouche, après avoir subi certaines modifications, analogues à la situation de l'être qui l'émet. Dans son état le plus naturel, on l'appelle *cri;* c'est la manifestation simple de la vie par la projection du son. Il y a autant d'espèces de cris que de modes de l'existence. Chaque animal a son cri, qui se diversifie en raison de ce qu'il éprouve, mais dont le ton fondamental et le caractère lui sont propres. Ce cri, déterminé par l'organisation de l'être vivant, et spécialement par celle du larynx, est une expression symbolique de sa nature et de sa manière de vivre.

Quand le cri se prolonge et traine, il est ordinairement un signe de douleur et de souffrance continue; on

le nomme *gémissement*. Le gémissement est instinctif; il faut une certaine force de volonté, un effort sur soi-même pour l'arrêter. L'animal malade gémit, et comme tout ce qui objective, le gémissement donne du soulagement.

Le *soupir* ressemble au gémissement, sauf que l'air est rejeté sans donner de voix. Il produit seulement le bruit particulier que fait le souffle, en sortant d'une cavité par une ouverture étroite. Le soupir est en général le signe d'une douleur morale, d'une peine du cœur. On dit vulgairement dans ces cas qu'on a le cœur gros, et le cœur se gonfle en effet et augmente de volume par l'afflux du sang qui s'y concentre. Il y a une sensation de pesanteur, d'oppression dans la région précordiale, et il en résulte une certaine difficulté de respirer, qui nécessite un grand effort pour inspirer l'air extérieur, lequel est rejeté aussitôt avec violence, comme pour dilater le cœur et les poumons et y rétablir la circulation plus libre de la vie.

Le *sanglot* est aussi une expression de douleur ou plutôt de désolation. Il accompagne ordinairement les larmes, quand elles coulent en abondance. Il provient de la gêne qu'éprouvent les poumons à admettre l'air, en sorte que l'inspiration, au lieu de se faire d'un seul trait et continuement, se fait à petits traits et avec des secousses répétées, comme quand on avale à petites gorgées. Pour une seule expiration il y a plusieurs inspirations précipitées. Les enfants sanglottent aussitôt qu'ils pleurent, parce qu'ils ont encore peu de puissance sur leurs organes. Il faut une peine bien forte pour arracher des sanglots à un adulte et surtout à un homme.

Le *rire* est le contraire du sanglot par son expression, et

par la manière dont il se forme. C'est une suite d'expirations coupées, saccadées, par lesquelles l'air sort de la poitrine en faisant un bruit particulier. Au lieu de s'échapper d'un seul jet, il est comme repris par intervalles, ce qui donne des sons détachés. Aussi y a-t-il dans le rire quelque chose de réflexif. L'homme seul sur la terre a la faculté de rire, et il ne rit d'un manière décidée que quand il commence à penser, quand il a la conscience du moi. A mesure qu'il y a plus de réflexion, plus de retour sur le moi dans le rire, il est aussi moins naturel, moins franc, et il exprime plus la moquerie, la critique, le sarcasme que la gaîté et la joie. Chez les enfants qui ne parlent point encore, et dans tous les cas où il est spontané, le rire exprime un certain épanouissement de la vie, et alors il se manifeste par l'émission franche de la voix, par la voyelle *a* répétée (*ah! ah! ah!*). Quand il est réfléchi, il s'opère par l'*i* (*hi! hi! hi!*) qui indique une certaine contraction de la voix ramenée sur elle-même.

Le chant est la voix modulée, c'est-à-dire gouvernée de manière à ce que les sons successifs qu'elle rend, se conviennent et produisent un enchaînement agréable à l'oreille. Sous le rapport musical, les sons de la voix humaine ont été ramenés à sept tons principaux, qui constituent l'échelle de la voix ou la gamme. Quelques-uns les ont réduits à cinq, à cause des deux demi-tons de *mi* à *fa* et de *si* à *ut*. D'autres n'en ont admis que trois, la prime, la tierce et la quinte, qui suffisent pour constituer un accord, et nous sommes de leur avis. Il n'y a vraiment que trois sons fondamentaux, comme il n'y a que trois voyelles pures, trois termes de la proposition, trois parties essentielles

du discours, trois couleurs principales, etc., parce qu'au fond de toute nature créée est empreint le sceau de la Trinité créatrice, et que la loi de l'éternelle génération est aussi la loi de toutes les générations temporaires. Le chant a une expression universelle, comprise naturellement par tous les hommes. Tous les peuples chantent; tous cherchent à donner à leur voix par la modulation quelque chose de régulier et d'harmonieux qui en relève le caractère, et l'idéalise. Le chant et la musique instrumentale, qui en est l'imitation, ont été employés de tous temps dans le culte religieux, soit pour célébrer les louanges de la Divinité et faire monter jusqu'au ciel la reconnaissance et la prière des créatures, soit pour émouvoir les cœurs, y faire naître le sentiment de la piété, les tourner vers Dieu et les disposer à lui rendre l'hommage de l'adoration et de l'amour.

Maintenant que nous savons comment se forme la voix, cherchons dans ses modifications fondamentales les éléments essentiels des langues.

§ 123.

La voyelle la plus simple et la plus profonde, qui est la racine de toutes les autres, c'est l'*A*. *A* est l'expression la plus spontanée, la moins réfléchie, l'expression du premier mouvement central dans l'être; de là le sens de cette parole: « Je suis l'alpha et l'oméga. » La voyelle *A* est encore le type du centre en

expansion dans toute sphère naturelle, de l'unité, principe des nombres, du ton fondamental ou de la note appelée *prime* ou *tonique* dans l'accord parfait.

§ 124.

La voyelle *O* est la première détermination formelle du premier son, sa forme la plus complète. L'*O* dans son émission est le vouloir déterminé, le son et le ton harmonisés. Il est le symbole physique de la lumière en rayonnement, d'un monde développé. C'est le cercle en géométrie. Dans l'arithmétique, c'est le signe qu'on appelle *zéro*, et qui ne représentant rien en particulier, est par cela même le type de l'existence en général. Dans la musique, c'est l'octave, terme ou pôle du son et du ton développés.

Il n'y a, à proprement parler, qu'une voyelle, puisqu'il n'y a qu'une voix; mais la voix, sortant du fond de la poitrine, est modifiée dans son trajet par le canal qu'elle parcourt jusqu'à l'extrémité des lèvres, où elle se détermine et se formule complétement. Ce sont ces modifications qui donnent lieu à distinguer plusieurs voyelles. La voix, dans toute son expansion, donnée à plein gosier et avec la bouche entièrement ouverte, produit le son *A*. *A* est donc la voyelle-mère ou le commencement de toute voix. De là le sens moral et intelligible de l'alpha, qui désigne partout l'origine des choses, le rayonnement primitif, la première

manifestation de la vie, le premier mouvement de l'expansion centrale. C'est ce que signifie la parole attribuée par l'Apocalypse à Jésus-Christ, qui, comme Verbe, est la génération éternelle du Père, son rayon consubstantiel et comme Créateur ou Auteur de l'existence, le Principe de toutes choses; car il a fait tout ce qui existe et « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. »

Quand la voix, parvenue aux extrémités de la bouche, est moulée par les lèvres qui l'arrondissent, elle devient *O*. L'*O*, par la manière dont il est constitué, est le symbole de toute forme, ou de la vie harmonisée par son expression complète. La voyelle *O* est donc le signe de tout développement harmonieux, soit de la lumière rayonnante, posant autour du centre enflammé une brillante auréole; soit d'une vie quelconque, dont le foyer tend toujours à s'objectiver et à se réaliser par la sphère. C'est ce que signifient d'une manière abstraite le cercle et la sphère géométriques qui contiennent virtuellement toutes les autres figures. L'*O* en est le type dans le langage, et il en est aussi la représentation par sa forme littérale, ou quand il est écrit. Considéré en lui-même, et abstraction faite de la vie qui l'anime, *O* n'est plus qu'une forme morte, une circonférence sans centre, et c'est ce qui distingue le zéro arithmétique du cercle géométrique : ce dernier étant plein, puisqu'il est la somme de tous les rayons émanés du centre, tandis que le premier est vide et sans âme; symbole du corps privé de la vie, ou de l'existence considérée d'une manière générale, séparément de l'être et de la substance dont elle est l'expression. C'est pourquoi le zéro ne vaut point par lui-même; comme la forme ou la

chair toute seule ne sert de rien, *nihil prodest.* C'est l'esprit qui lui donne de la vie et de la signification. Le zéro n'a aussi de valeur que par l'adjonction de l'unité ou d'un nombre, produit de l'unité; et le nombre, c'est la vie à telle puissance. Le zéro est dans la progression des nombres ce que la forme purement matérielle, la matière proprement dite, est dans le développement vital : le résultat extrême de la force d'expansion au terme de son épuisement. Quand il s'associe à l'unité, il la reproduit sous une autre forme et commence une nouvelle série; comme la voix, parvenue à son octave, reproduit la tonique à une autre puissance et pose la base d'une nouvelle échelle diatonique. L'octave résonne à l'unisson de la prime; c'est un monde terminé et complet. La voyelle *O* est donc le signe symbolique de toute terminaison, de toute fin reproduisant son principe ou l'exposant dans la plénitude de sa forme.

Ainsi sont identiques le principe et la fin de chaque chose, et tout revient en définitive à l'unité. L'*O* est l'*A* pleinement objectivé, comme la Sagesse divine est la manifestation de Dieu, comme l'univers est la manifestation de la Sagesse, comme l'entendement est la forme spirituelle de l'âme humaine, comme la terre est le déploiement de son centre, comme chaque monde est la réalisation de son idée, comme une forme organisée, animale ou végétale, est l'exposition de son principe vital, comme une conclusion est la conséquence de son principe, comme le discours est l'expression de la pensée. Il y a seulement cette différence, que dans l'alpha ou le principe tout est contenu virtuellement, et dans la fin ou l'oméga tout est

réalisé actuellement. C'est la même chose à deux états opposés ou plutôt contreposés l'un à l'autre, invisible et visible, latent et rayonnant, en puissance et en acte, virtuel et réel. Le mouvement de la vie va et vient entre ces deux termes, soit qu'elle passe de la puissance à l'acte, ce qui s'appelle naître, se développer, croître, s'organiser; soit qu'elle revienne de l'acte à la puissance, ce qui fait la décroissance, le dépérissement, la concentration, la désorganisation, la mort. *A* et *O* sont donc identiques au fond; ils ne diffèrent que par les phénomènes de la vitalité et par l'expression de la forme.

§ 125.

E et *I* sont la voyelle *A*, ou le son primitif restreint par le commencement du gosier dans *E*, par le haut du palais et le rapprochement des dents dans *I*. Si *A* est supposé au centre, *O* fait le haut ou le pôle supérieur de l'axe, *E* et *I* font les pôles relatifs du diamètre. *U* voilé (*OU*) fait le bas, le profond, le mystérieux, tandis que le *U* ouvert désigne l'extrême opposé et pour ainsi dire, la projection de la vie au delà de la forme. Les quatre voyelles qui marquent les quatre degrés principaux du développement de la voix, répondent aux quatre notes de l'accord parfait, prime, tierce, quinte et octave; elles sont l'âme du chant, comme du langage articulé. L'*U* (*OU*) exprime, soit le bouillonnement de la vie

dans le centre avant sa sortie, soit le refoulement de la vie au foyer, ou l'étouffement et l'extinction de la voix. C'est le signe des ténèbres opposé à celui de la lumière.

E et *I* sont des sons intermédiaires entre *A* et *O*, entre le commencement et la fin. Ces deux voyelles sont formées dans le passage de la voix depuis sa sortie du larynx et du gosier jusqu'aux lèvres. L'*A* devient *E* par un mouvement des organes en arrière qui indique un retour de la voix sur elle-même, une restriction, une espèce de réflexion, dans le sens le plus large de ce mot. Ce mouvement est encore plus marqué dans la formation de l'*I*. Ces quatre voyelles correspondant aux quatre notes de l'accord parfait, ont chacune leur type dans les parties fondamentales du cercle, image de l'accord ou de l'harmonie. *A* et *O* se rapportent à l'axe, qui est la ligne d'expansion, de projection; *E* et *I* au diamètre qui coupe l'axe à angle droit et détermine la constitution de la sphère; car une sphère naturelle ne se forme point par le dehors comme une sphère artificielle; elle se fait par le dedans, par le déploiement du centre, et ainsi par l'irradiation simultanée, quoique hiérarchiquement distincte, de l'axe, du diamètre et des pôles qui les terminent. Or, de même que le diamètre est une restriction de l'axe, puisqu'il est posé par le retour de la force centrale sur elle-même pour se constituer, ce qui produit un certain balancement de l'expansion par la concentration, de même les voyelles *E* et *I* ne proviennent pas simplement de la projection du

son, mais il y a encore en elles un mouvement d'inspiration ou de reprise de la voix, qui en modifie l'expansion et la consolide au dedans.

La voyelle *U*, prise à son origine, est la voix dans la profondeur de la poitrine, avant qu'elle ne soit formée par le larynx. C'est une sorte de bruit sourd qui exprime quelque chose de sinistre, de triste, d'infernal; soit que la voix ne puisse se faire jour et gronde au dedans avant d'éclater, comme la foudre au sein de la nue; soit qu'au moment de s'échapper par l'entraînement de la passion, elle soit contenue, arrêtée par la réflexion, par un grand effort sur soi-même, ce qui donne alors un murmure, des sons sourds, rauques, entrecoupés, qui ont quelque chose d'effrayant, de menaçant. L'*U*, ou plutôt l'*ou*, exprime ce qu'il y a de plus profond, de plus obscur, le mystère. C'est l'abîme du centre ou le puits de l'abîme, selon le langage de l'Apocalypse; c'est le monde ténébreux opposé au monde de la lumière: *Ou* est le signe des ténèbres, comme *O* est celui de la lumière. Mais quand le *ou* se manifeste ou se dévoile, alors c'est le fond qui se jette au dehors avec violence, sans mesure, sans règle, outrepassant les bornes de l'organisme ou la circonscription de la forme; ce qui donne le son le plus extrême, chassé hors de la bouche par les extrémités des lèvres, débordant l'*O* et échappant à toute expression régulière. L'*U* (hu), ainsi projeté, est le signe du rejet, du repoussement, de ce qu'il y a de plus extérieur, de plus superficiel, de plus vide, au delà même de la matière, du *rien*, si ce mot a quelque sens. C'est la créature épuisée par une expansion désordonnée, par l'abus de la vie.

§ 126.

Les exclamations, que les grammairiens appellent *Interjections* parce qu'elles sont jetées à travers le discours, sont dans toutes les langues des voyelles aspirées. *Ha* ou *ah* est toujours l'expression simple et spontanée de la vie dans sa généralité, le signe de l'expansion. *Ho* ou *oh* est l'expression de la surprise, de l'admiration, de l'invocation, de la supplication. *Hé* ou *eh* est le signe de la contraction, de la réflexion, de l'appellation. *Hi* marque le rire, l'hilarité, la gaîté. *Hu, ouh!* expriment l'aversion, le dédain, l'horreur, la terreur, l'effroi. Chaque voyelle a donc un sens propre; elle manifeste une affection spéciale, excitée dans le sujet par telle action objective qui pénètre en lui par tel sens, par tel organe. Fixée dans la forme littérale, la voyelle est toujours le signe de la vie, du sentiment ou de la sensation, et peut, comme tel, les rappeler et les reproduire.

Le sens des exclamations est purement naturel dans toutes les langues; ce sont les diverses voyelles, *ex-spirées* plus ou moins fortement, et jetées au dehors soit comme sons simples, soit comme sons composés ou diphthongues. Les plus naturelles sont les plus simples. Le *ah*, par cela même qu'il est l'émission de la voix dans sa géné-

ralité, est propre à rendre tous les genres d'affection, suivant l'intensité du son et le ton qui lui est donné. Le *oh! O,* a quelque chose d'analogue par sa forme même avec ce qu'il exprime, savoir, le beau qui excite surtout l'admiration, et l'exclamation qu'elle produit. La beauté est l'harmonie ou l'unité dans la variété; le cercle en est le symbole, et la voix, en s'échappant sous l'impulsion du sentiment du beau, reproduit en effet le cercle par le mouvement et la disposition des lèvres. *Oh!* exprime encore la supplication, l'invocation. Dans ces cas l'âme s'adresse à un être supérieur; elle s'élève vers lui par le désir, par la prière qui entraînent dans leur mouvement les parties du corps que la volonté peut mouvoir, la tête, les bras, les yeux et les organes de la voix; la voix monte alors à son octave, comme pour se rapprocher de celui qu'elle implore. L'*E* exprime la contraction de la vie par la manière même dont il se forme, ainsi que nous venons de le voir, et en effet l'interjection *eh,* ou désigne l'appellation, dont le but est d'attirer à soi, de faire venir vers soi, ou signifie dans le discours la restriction apportée à une parole et la reprise de ce qu'on vient d'avancer, pour y réfléchir de nouveau, le revoir, le modifier et en limiter le sens. *Eh! mais!...eh!... il faut voir...eh! messieurs*, etc. Le *hi* est le signe du rire, mais surtout du rire qui part de l'esprit, de la réflexion jugeant une chose absurde, déraisonnable et par conséquent ridicule. C'est, comme nous l'avons fait observer tout à l'heure, le rire de la moquerie. Le *hu! uh!* surtout quand il est lancé par une consonne labiale, qui le pousse plus en avant, est l'expression de ce qu'il y a de plus méprisant, de plus insolent. *Hu, pfu, pu, fui,* etc.,

dans la plupart des langues marquent l'expulsion, le dédain, comme si l'on regardait la personne ou la chose comme rien, comme si l'on voulait l'annihiler, en l'assimilant à un vain souffle. L'*ouh!* est partout le cri de l'horreur, de la terreur, de l'oppression; c'est le gémissement étouffé de la voix, qui peut à peine s'exhaler, et se faire entendre sous le poids qui accable la vie, et dont elle s'efforce vainement de se délivrer.

§ 127.

L'organe vocal, par la disposition naturelle et le mouvement accidentel de ses diverses parties, forme certaines figures qui deviennent autant de moules où le son se verse et se façonne dans son trajet. Mais ces moules sont vivants; ils sont mis en mouvement par la volonté, qui au moyen de leurs battements ou de leurs touches, frappe, martelle pour ainsi dire et détermine les voyelles: de là les consonnes. La consonne est le second élément, l'élément formel des mots et des langues; elle est, si l'on peut parler ainsi, l'enchâssure du son. En elle-même elle n'est qu'une forme vide, un plan géométrique, une lettre morte. Elle est à la voyelle ce que le corps est à l'esprit, à l'âme. La voyelle est esprit et vie, et elle subsiste comme la vie et l'esprit. La consonne est l'enveloppe organique qui se décompose, dès que l'esprit la quitte.

§ 128.

Le nombre des consonnes est déterminé par la nature comme celui des voyelles. Il est en raison du nombre des organes qui modifient la voix, savoir : les lèvres, les dents, la langue, le palais et le gosier. Il y a cinq consonnes primitives, parce qu'il y a cinq touches organiques, comme il y a cinq voyelles, comme il y a cinq sens. De ces cinq touches, trois seulement sont parfaitement distinctes dans leurs mouvements : la touche labiale ou l'extrême en dehors, la touche gutturale ou l'extrême en dedans, et entre ces deux extrêmes sont les trois autres qui semblent se confondre dans leur jeu ; car le palais et les dents n'ayant point de mouvement propre, il n'y a de consonnes dentales et palatales que parce qu'il y en a de linguales. Chaque voyelle a sa consonne à laquelle elle s'associe de préférence, en raison de l'analogie de leur formation ; les labiales aux labiales, les gutturales aux gutturales, et ainsi de suite.

La voyelle seule donne un son plus ou moins vague pour l'esprit, quoique souvent très significatif pour le cœur, quand elle est exclamation. Les voyelles ne peuvent s'attacher l'une à l'autre que par un lien, une jointure, une articulation fournie par la consonne, qui n'est rien en elle-même, comme toute forme vide, mais qui prend

un sens, en s'unissant à la voyelle. Chaque consonne a cependant, en vertu de sa formation, un caractère distinct, comme un moule a ses linéaments qui ressortent quand la matière y est versée. Les consonnes reçoivent ce caractère des organes qui les produisent par leurs mouvements. C'est pourquoi l'on retrouve dans toutes les langues les mêmes éléments du langage, l'homme ayant partout le même organisme, et ainsi la voix qui sort de sa poitrine devant subir les mêmes modifications. Chacune des cinq consonnes primitives peut être prononcée doucement, fortement et avec aspiration; et il peut encore y avoir des degrés dans ces nuances, ce qui amène quelques distinctions dans les alphabets des divers peuples. La consonne peut être considérée à deux états, orale ou parlée, tracée ou écrite. Parlée, elle doit avoir dans la manière dont elle se prononce, quelque chose de semblable ou d'analogue à l'objet qu'elle représente; écrite, sa forme doit se rapporter jusqu'à un certain point à celle de la chose, pour la désigner symboliquement ou d'une manière hiéroglyphique. Il n'y a rien de purement arbitraire ou conventionnel dans les signes élémentaires des langues, et par conséquent tous ont quelque vertu intrinsèque, qu'ils tiennent de leur rapport avec leurs prototypes. Il est plus facile de retrouver ce rapport dans les mots parlés que dans les mots écrits; car la parole est toujours plus naturelle que le style, qui suppose plus de réflexion; puis l'écriture cursive ou habituelle finit par altérer les formes du caractère, ce qui en obscurcit encore le sens. Ainsi, par exemple, la consonne gutturale, le γ et le $\varkappa$ des Grecs, devient χ en s'aspirant, *q* et *c* chez les Latins,

k, *q* et *g* chez les Français, *ch* chez les Allemands, etc. La signification fondamentale de ces consonnes est la même; c'est quelque chose de profond qui a de la peine à sortir, à se manifester, et qui tend volontiers au retour ou à l'enveloppement. La labiale peut aussi se prononcer diversement, comme *b*, *p*, *f*, *v*, *pf*. Elle conserve toujours le son principal, mais avec des nuances; c'est le signe de ce qui se pose au dehors, se développe, s'objective, par conséquent de la génération et de la paternité. C'est pourquoi la labiale est la consonne radicale du mot *père* dans toutes les langues, et c'est aussi la première consonne prononcée par l'enfant, parce qu'elle est la plus extérieure et la plus facile. Il en est de même de celles qui se forment par le concours du palais, de la langue et des dents. Les palatales, appelées liquides ou coulantes, expriment en effet par leur mouvement tout ce qui coule et roule; c'est *L* et *R*. Les dentales et les sifflantes ont aussi beaucoup d'onomatopée. Les premières marquent toujours ce qui tape, frappe, martelle. Le *T* est la dentale dure, le *D* est la dentale adoucie, le ϑ la dentale aspirée. Le sigma, l'*s*, le *z*, *ts*, le *ç*, l'*x* français, le *th* anglais, etc., sont des modifications de la sifflante, dont le son, poussé par la langue à travers les dents presque fermées, exprime ce qui siffle. Quant aux consonnes dites *nasales*, *M* et *N*, elles nous paraissent mal nommées; le nez ne pouvant pas être regardé comme une touche organique, puisqu'il n'a point de mouvement propre pour modifier la voix. Tous les sons peuvent être rendus nasaux ou nasillards, quand la voix passe par les fosses nasales, ce qui arrive quand on ouvre peu la

bouche en parlant. Le *M* est une labiale en dedans, si l'on peut parler ainsi; les lèvres, au lieu de projeter le son au dehors, comme dans le *B* et le *P*, le reprennent, le refoulent à l'intérieur et l'obligent à monter dans les cavités du nez. Aussi cette consonne est le signe de la maternité, de la forme qui absorbe, embrasse, assimile et détermine; le *M* est, dans toutes les langues, la consonne radicale du mot correspondant à celui de *mère*. Le *N* est une dentale nasale et elle exprime aussi très bien ce qui triture, meurtrit, broie, non pas tant objectivement ou en poussant au dehors, comme le *T* et le *D*, qu'en ramenant au dedans, et ainsi avec un son plus sourd, plus voilé, comme dans la fonction propre aux dents.

Quant à la lettre des consonnes ou à leur forme littérale, nous sommes convaincus qu'elle doit avoir une certaine analogie avec leur prononciation ou leur forme sonore, et aussi avec l'état ou l'action qu'elles représentent. Mais ce rapport, sans doute très saillant dans les langues primitives, est extrêmement difficile à découvrir dans la plupart des mots des langues modernes, composées des débris de plusieurs langues, se compliquant l'une l'autre par des emprunts réciproques, et en outre donnant plus à l'arbitraire par l'excès même de la civilisation et l'abus de la réflexion. Dans tous les temps on a essayé avec plus ou moins de bonheur de restituer le sens hiéroglyphique et symbolique des caractères alphabétiques, et sans qu'on soit jamais parvenu à une démonstration complète, on a cependant obtenu des indications utiles sur la valeur analogique des signes et des mots; ce qui donne plus de sens et de force au langage articulé. Platon a écrit un dialogue

sur cette matière, le *Cratylus*. Nous avons en français plusieurs ouvrages estimables qui traitent le même sujet, dont les plus remarquables sont ceux du président Desbrosses, de Court de Gébelin et de Fabre d'Olivet.

§ 129.

Le langage articulé partant de la voyelle et du ton, est à son origine *poésie* ou *chant*, et devient *prose* et *style* dans le dernier degré de son développement. Entre ces deux extrêmes, le chant ou la poésie pure et le style prosaïque, il y a la mesure ou la cadence des syllabes et des mots, ou la prose poétique. Le chant pur et la mélodie viennent de l'âme; c'est le langage du cœur, de l'amour, de l'affection, de la passion. La prose et le style viennent de l'esprit; c'est le langage de la pensée, de la réflexion. Le premier, plus subjectif, s'exprime en hymne et musique; le second, plus objectif, se développé en phrase et discours.

Chant, poésie, prose, style, tels sont les degrés par où passe le langage articulé pour parvenir à son développement complet, à sa perfection. L'homme sent avant de réfléchir et de penser; c'est pourquoi il gémit, crie, chante, avant de parler. Le chant est l'expression la plus naturelle, mais aussi la plus vague de ce qui est éprouvé, avant que le sujet puisse s'en rendre compte et se l'objectiver à lui-

mêmc. Quand la parole se mêle au chant, la poésie nait: c'est le langage articulé, mesuré, cadencé, conduit par la mélodie. Toute poésie a dû être chantée dans l'origine et elle devrait toujours l'être. La tradition rapporte qu'Homère ou les Rhapsodes allaient chantant les vers de l'Iliade et de l'Odyssée aux peuples de la Grèce; et dans le moyen-âge, à la naissance des langues modernes, les poëtes du temps, bardes, troubadours et trouvères, récitaient leurs œuvres en s'accompagnant de la harpe. Le récitatif italien, et surtout la cantilène des improvisateurs, semblent être un reste de cet usage.

La prose est le langage articulé, débarrassé des entraves de la mesure ou du mètre et se déployant en liberté, suivant le besoin de celui qui parle; *sermo solutus,* disaient les Latins. Le discours en prose s'occupe surtout de l'expression analytique et exacte de la pensée, afin de l'exposer dans toutes ses parties et avec toutes ses nuances. C'est le langage de la réflexion et de l'esprit. Il peut cependant, il doit même y avoir dans la belle prose un rythme, un nombre dans l'arrangement et la succession des mots, dans l'enchaînement des propositions, dans le développement de la période; car l'oreille veut être agréablement affectée par le langage. Il y a une prose poétique, comme il y a de la poésie prosaïque.

Le style s'applique spécialement à la manière d'écrire. Un homme qui parle bien a une belle élocution; celui qui écrit bien a un bon style. C'est dans le style que se trouve la perfection du langage articulé ou du discours, parce qu'en l'écrivant on le pose de la manière la plus ferme, la plus nette, la plus exacte; il s'épure, se polit et se finit le

mieux en passant par la plume, l'esprit ayant alors le temps de réfléchir et pouvant à loisir tourner et retourner la phrase, jusqu'à ce qu'elle coïncide parfaitement avec la pensée qu'elle doit rendre.

Ici, comme en tout ce que fait l'homme, se montre le caractère dominant des individus et des peuples. Ceux qui sentent plus qu'ils ne pensent, qui vivent plus par l'âme ou le cœur que par l'intelligence ou la raison, chantent plus volontiers qu'ils ne parlent. Ils tiennent plus au chant et à la musique qu'à la pensée et au discours, au point même de s'inquiéter peu des paroles, quand le chant est expressif et la musique significative; tels les Italiens, chez qui le poëte est, en général, l'esclave du musicien. Mais il y a plusieurs manières de sentir et par conséquent de chanter. On sent plus dans l'âme ou dans le corps; on éprouve des émotions profondes qui tiennent à la vie religieuse et morale, ou des affections purement naturelles qui tiennent aux liens du sang, aux relations de famille, ou enfin des sensations qui viennent surtout du corps, de ses appétits, de la concupiscence et des passions qui en émanent. De là un chant religieux, une musique sacrée, sublime et profonde comme l'infini qu'elle manifeste; un chant naturel et harmonieux qui exprime la vie ordinaire de l'homme dans la famille et dans la société, et les affections qui en naissent, l'amour humain avec ses formes, ses nuances, les passions qui lui sont opposées; un chant sensuel, une musique des sens, qui excite les instincts inférieurs et pousse l'homme à la dissipation et à la recherche des jouissances grossières. En chaque peuple, en chaque individu qui chante, il y a une nuance de ce

genre. La musique des Hébreux, dont les psaumes de David faisaient le fond, devait être presque céleste; la musique grecque était toute humaine et paraît avoir tenu du second genre; la musique italienne de nos jours se rapproche du troisième. Elle est plus propre à charmer les sens, à exalter l'imagination et les passions qu'à toucher l'âme d'un sentiment profond et à la porter en haut.

Les peuples et les individus qui pensent plus qu'ils ne sentent, sont ordinairement plus aptes à la prose et au style qu'au chant et à la poésie, et ici encore il y a des variétés, suivant le degré de l'intelligence. Ceux qui exercent surtout leur raison et qui réfléchissent beaucoup ont un discours péniblement construit, une phrase pleine d'inversions, des mots chargés de consonnes. Leur style est en général embarrassé, exprimant confusément la pensée. Ceux en qui l'intelligence domine et qui voient la vérité plus qu'ils ne la réfléchissent, ne pouvant s'arrêter dans les abstractions rationnelles ni dans le positif matériel, veulent toujours aller au fond des choses, pour en saisir les principes. Ils tendent sans cesse à l'idéal et à la réalisation de l'idéal; ils demandent de l'idée partout. Il y en a donc habituellement dans leur langage; leur langue a de l'élévation, de la pureté, de la clarté, de la limpidité; ils ne peuvent dire ou écrire quoi que ce soit, sans sentir le besoin de l'énoncer nettement et aussi convenablement qu'il est possible, et ils ne sont satisfaits du discours que s'il réfléchit parfaitement, comme un miroir, ce qu'ils sentent, conçoivent, pensent et voient. C'est ce qui donne à la langue française un immense avantage sur toutes les langues vivantes, quant à la prose. Elle est de-

venue la langue universelle, aussitôt qu'elle a été constituée, parce qu'elle est éminemment philosophique, c'est-à-dire la plus propre par son développement logique, par sa construction directe et conforme à la marche de la nature, à exprimer les choses telles qu'elles se font dans la réalité et avec l'ordre même qu'elles suivent dans leur manifestation. Nous avouons, du reste, qu'elle est une des langues les moins poétiques du monde, soit à cause de la rigidité de sa construction qui n'aime pas à quitter la voie logique, soit par son accentuation si faible et sa prosodie à peine marquée, soit par ses voyelles muettes si sourdes et ses consonnes nasales si désagréables, ou plutôt par toutes ces causes à la fois et par d'autres encore. Il n'y a point de pays où l'on parle mieux qu'en France, où l'on cause plus spirituellement; il y en a peu où l'on chante plus mal.

§ 130.

Le langage articulé, considéré dans sa formation objective ou par rapport à l'objet qu'il exprime, se compose d'un certain nombre de mots, formés d'un ou plusieurs sons, et dont la combinaison constitue la proposition ou la phrase. Les signes nécessaires de toute langue sont appelés les *éléments* ou les *parties du discours*. Leur nombre et leur sens sont déterminés par la nature même des choses que le langage doit représenter; car le discours étant un type

de la vérité et de la réalité, tout ce qui est nécessaire pour constituer une existence, doit avoir son terme correspondant dans le langage, à savoir : 1° L'être se manifestant ou la nature en développement, la substance; 2° la manière d'être ou la forme de la manifestation, la qualité; 3° le rapport de l'être à la manière d'être, de la substance à la qualité ou le lien vivant qui les unit. Il n'y a donc, en toute rigueur, que trois parties essentielles du discours.

Il en est des mots des langues comme des corps de la nature. Si nombreux qu'ils soient, les corps se laissent réduire par la chimie à un certain nombre de substances élémentaires, dont les combinaisons multiples forment toutes les autres. On appelle substances simples, ou indécomposées, celles qui résistent à l'analyse. Nous pouvons aussi ramener tous les mots à quelques termes primitifs, d'où les autres ressortent et qui sont les fondements du langage. C'est ce qu'on appelle les parties du discours. Les grammairiens qui s'arrêtent ordinairement au sens superficiel et à la forme extérieure, en ont admis dix. Les philosophes qui regardent au sens profond et à l'origine, en ont restreint le nombre, mais la plupart arbitrairement, ou au moins sans suivre assez fidèlement les indications de la nature.

Le discours est le tableau ou l'expression de ce qui est et existe; il affirme, décrit, explique; il se réduit donc en définitive à dire qu'une chose est ou n'est pas de telle ma-

nière; il est tout entier dans la proposition. Un discours bien fait n'est qu'une suite de propositions liées entre elles, qui doivent rentrer l'une dans l'autre et toutes dans une seule. Donc les éléments essentiels du discours ou les parties constitutives de la langue sont les termes nécessaires de la proposition, lesquels sont déterminés par la nature des choses; car une proposition dans le langage doit être adéquate à une existence développée dans la nature. Or trois distinctions fondamentales apparaissent dans l'unité de chaque existence : 1° L'être de la chose, ce par quoi elle est, son fond, le point indestructible qui la constitue. L'être peut se trouver à l'état latent ou à l'état rayonnant; latent, comme dans le germe non fécondé, là où il n'y a pas encore eu d'animation, de vivification, et dans ce cas il n'y a point d'existence, puisqu'il n'y a pas de manifestation, par conséquent il n'y a point lieu à connaissance ni à proposition; rayonnant, quand la fécondation est intervenue; alors le point sort de lui-même, s'ex-tend; l'invisible devient visible, la nature prend de la substance en prenant de l'extension, et elle se fait, par son extension même, le plan radical de sa forme. 2° La forme de l'être ou son corps, résultat de son développement et de son organisation, ce par quoi l'être s'affirme au dehors ou se pose en face de lui, son revêtement, sa splendeur, sa gloire, le produit de son objectivisation. 3° Le rapport de l'être à la manière d'être ou du fond à la forme, de la substance à la qualité, ce par quoi l'être se pose dans l'existence, se détermine par elle, et par quoi aussi l'existence ou la forme se repose dans l'être, s'appuie sur lui, gravite vers lui. C'est le lien vivant qui unit les deux extrêmes, le dedans et le

dehors; ils communiquent, se pénètrent, s'identifient par le rapport, qui est partout l'expression de la vie en acte.

La proposition grammaticale est le type de la proposition naturelle; ou autrement, le langage de l'homme doit être calqué sur le langage de la nature, c'est-à-dire sur le développement des êtres et sur la manière dont ils se posent ou se proposent eux-mêmes dans la réalité. Les éléments de la proposition sont donc les vraies parties du discours, les seuls termes nécessaires et irréductibles, savoir: le *Substantif,* qui exprime la substance ou l'être en développement; le *Qualificatif* qui correspond au mode, à la manière d'être, à la qualité; le *Verbe,* signe de la vie ou de l'être passant en existence. Les autres parties du discours dérivent de ces parties primitives, et en sont des suppléments ou des compléments. Ainsi le Pronom supplée le nom, en tant que pronom personnel; comme pronom possessif, déterminatif ou autre, c'est un qualificatif. L'Article n'est qu'une abréviation du pronom de la troisième personne; il sert à mieux désigner l'objet dont on parle. L'Adverbe est un qualificatif du verbe dont il augmente, restreint ou modifie l'action. Le Participe, comme son nom l'indique, tient à la fois du verbe et du qualificatif et se résout dans l'un et l'autre. La Conjonction qui sert à unir et à identifier les propositions, est par cela même un terme secondaire, puisque toute proposition composée peut être divisée en propositions simples; c'est pour rendre le langage plus rapide et plus serré, qu'on enchaîne les propositions ou qu'on les rend elliptiques. On peut donc à la rigueur se passer de la conjonction. D'ailleurs comme signe de rapport, elle se rattache au verbe, qui est l'expres-

sion nécessaire de tout rapport; la conjonction par excellence, celle qui peut suppléer toutes les autres (*et*), n'est dans la plupart des langues, que l'abréviation du verbe *être*. Nous ne dirons rien de l'Interjection, qui n'est pas une partie du discours, mais un discours tout entier ou plutôt le germe, le principe d'un discours par le sentiment qu'elle exprime. Considérée sous le rapport grammatical, c'est la plus forte des ellipses. Reste la Préposition, qui sert à marquer les rapports des mots entre eux, comme la conjonction désigne ceux des phrases. Or dans la proposition élémentaire ce rapport est marqué par le verbe, sans lequel il n'y a point de rapport possible; et comme tout discours peut être réduit en propositions de ce genre, la Préposition, à la rigueur, n'est pas nécessaire. Partout où elle se trouve, elle est un appendice ou un suppléant du verbe, auquel seul il appartient originairement d'exprimer le rapport; on l'emploie le plus souvent pour ne pas répéter le verbe, ou bien quand on l'y associe, c'est pour mieux déterminer l'action, l'efficacité, la tendance du mouvement, surtout quand cette action est indirecte et médiate. On a donc tort de dire qu'une préposition gouverne tel cas, ou veut le nom qui la suit à tel cas. La préposition, à proprement dire, ne gouverne rien: c'est le verbe seul qui régit, parce que seul il établit les rapports, et c'est pour les faire ressortir et les mettre en évidence, que les mots sur lesquels porte son action, sont modifiés dans leur désinence ou dans leur position.

§ 131.

L'homme ne commence point par prononcer une proposition complète. Il discerne dès qu'il vit; mais il ne juge pas d'abord d'une manière formelle, et n'exprime point explicitement son jugement. Avant de composer le discours, il faut qu'il en ait acquis les matériaux; et ici se retrouve, pour la formation du langage, l'ordre naturel et progressif que nous avons remarqué précédemment dans le développement des sens et de leurs organes. La vue est le premier sens qui entre en exercice; l'objet correspondant à la vue, c'est la lumière, la première et la plus générale des substances. Les premières conceptions de l'homme, dans l'ordre hiérarchique et dans l'ordre du temps, sont celles qu'il acquiert par l'évidence ou la vision de leur objet; et les premiers termes qu'il prononce sont les noms de ce qu'il voit, les *noms substantifs*.

§ 132.

Tous les noms véritablement substantifs désignent des objets qui correspondent à la vue. C'est par la vue soit physique, soit intellectuelle, que l'image ou l'idée une et complète des objets se forme dans notre enten-

dement; les perceptions que nous pouvons avoir d'ailleurs supposant un objectif formel et substantiel, un objet visible et qui a été vu. Aussi toute connaissance, toute science vraie implique la vision de son objet; et toute doctrine, tout enseignement part du nom représentatif de l'objet. Ce qui n'a jamais été vu ne peut être connu, et ce qui n'est point connu n'a point de nom dans les langues.

L'enfant acquiert successivement les éléments du langage, et il apprend avec peine à les combiner pour constituer le discours. L'ordre qu'il suit dans cette acquisition est déterminé par l'ordre de la formation de ses conceptions et par celui du développement de ses organes; et il ne peut en être autrement, puisque le langage suppose la connaissance, comme la connaissance suppose le rapport du sujet et de l'objet, qui s'établit primitivement par les sens. Nous retrouvons donc ici une application de ce qui a été exposé précédemment sur la manière dont les sens entrent en exercice et dont leurs organes se forment. C'est par le sens de la vue que l'esprit communique d'abord avec les objets, et c'est aussi par la vue qu'il en obtient la connaissance la plus complète, les autres sens ne lui donnant que des sensations et des perceptions détachées, isolées, tandis que la vue saisit l'ensemble de la chose, dans sa forme substantielle. Une fois que la substance, ou le plan, est donné par la perception visuelle, les autres sens y attachent les qualités et les propriétés qui les affectent, et c'est par et dans la forme visible que leurs

perceptions, et les sensations qui les accompagnent, sont ramenées à l'unité pour constituer l'image d'un objet. C'est pourquoi il n'y a ni connaissance ni science possible sans la vision et sans l'évidence qui en résulte; pour savoir il faut voir. Le sentiment, la croyance, la foi sont des préparations à la science, des degrés pour y parvenir; mais on n'y parvient réellement qu'en voyant les choses dans leur substance, dans l'unité de leur forme, dans l'ensemble de leur existence propre et de leurs relations avec les autres êtres. Notre science ici-bas sera toujours partielle, incomplète, notre vue étant bornée dans son étendue par sa faiblesse, et dans son intensité, parce qu'elle ne peut pénétrer au fond des choses. Or, comme on ne sait bien que ce qu'on a vu, on ne parle bien aussi que ce qu'on sait; et l'enseignement ou l'exposition par la parole, pour être ce qu'il doit être, implique la vue claire, nette, distincte de son objet. Le langage ou la doctrine est toujours en raison de la science, la science en raison de l'évidence, et cela est vrai pour les choses physiques qui tombent sous les sens, comme pour les choses métaphysiques qui sont perçues par l'œil de l'intelligence.

Le nom substantif est le premier mot que l'enfant prononce, parce que la substance, qu'il ne faut pas confondre avec la nature, comme nous l'avons expliqué précédemment, est la première chose qu'il connaisse; et le substantif devient dans le langage la base du discours, du développement verbal, comme son prototype est dans la nature le fondement de l'existence et de la manifestation réelle.

§ 133.

Il y a dans les langues une multitude de noms dits *substantifs*, qui n'expriment ni des êtres ni des substances, mais seulement des manières d'être ou d'agir, des qualités et des modifications considérées abstractivement de leur *substratum*. Tels sont les mots *blancheur*, *douceur*, *puissance*, etc. Dans la réalité il n'y a point de couleur sans un objet coloré, point de douceur sans un être doux, de puissance sans un être puissant, etc. Ces termes représentent donc des abstractions réalisées ou des êtres de raison. Ce sont des noms artificiels, des noms de signes plutôt que de choses. C'est pourquoi l'enfant ne les comprend pas d'abord; il ne les prononce qu'à l'âge où il devient capable d'abstraire.

Les substantifs abstraits sont appelés en logique des *êtres de raison*, parce qu'ils n'ont point de modèle concret dans la nature. C'est la raison humaine qui leur donne, au moyen des signes du langage, une existence factice, indépendante de la réalité; ce qui lui est commode pour considérer les choses sous tel point de vue, pour les envisager partiellement, les classer à sa manière et en parler comme elle l'entend. Mais par cela même qu'elle fait ces substantifs, elle y met ce qu'elle veut ou au moins ce qu'elle sait, et c'est pourquoi ces mots ont un sens si variable; car cha-

que raison observe, abstrait et généralise à sa manière. Les langues sont remplies de substantifs de ce genre, qui ne désignent que des propriétés, des qualités, considérées séparément de leur sujet et relativement à un nombre plus ou moins grand d'individus. Ceux qui signifient des qualités sensibles sont les plus faciles à comprendre. Mais il y en a beaucoup qui représentent des qualités morales et métaphysiques, des manières d'être ou d'agir qui ne tombent point sous les sens, et c'est ici qu'il devient très difficile de s'entendre à cause de l'*individualisme* de chaque raison, qui néanmoins tend toujours à s'imposer aux autres comme la raison générale. Prenez par exemple les mots *liberté, patrie, loi, honneur, bonheur,* etc., et demandez-en l'explication à des personnes de diverses classes de la société, de croyances, de sectes ou de partis différents. Vous aurez une foule d'opinions divergentes ou contradictoires, et cependant tous emploient le même terme, et tous agiront dans la pratique en raison de leur opinion. Jugez comme ils s'entendent au fond, en paraissant quelquefois s'accorder par la forme.

Ce sont les abstractions réalisées et les termes abstraits qui embrouillent les discussions et rendent presque impossible de les mener à une bonne fin. Il faut, dit-on, commencer par définir les expressions qu'on emploie. Soit; mais on définit les mots avec des mots, et ceux qu'on place en seconde ligne, ne sont souvent pas plus clairs que les premiers. Les bons esprits qui cherchent à s'entendre et à être compris, se servent aussi peu qu'il leur est possible de termes abstraits et généraux; et comme on ne peut les éviter entièrement, ils tâchent de leur donner par la

position et les circonstances une signification plus précise. Il y a sous ce rapport une différence notable entre les hommes. Les uns, et ce n'est pas le grand nombre, ne prononcent pas un mot sans y attacher un sens déterminé, sans savoir, sinon tout ce que veut dire le mot, au moins ce qu'ils veulent dire en l'employant. Ce sont les esprits solides, les hommes d'un jugement sain, qui aiment à s'entendre, et ne laissent aller à l'aventure ni leurs actes ni leurs paroles. Les autres, et c'est la multitude, prononcent le plus souvent les termes sans les comprendre ou n'y donnent qu'une signification superficielle, extérieure, qu'ils y attachent plus par habitude et imitation, que par l'intelligence du mot et la conscience de sa portée. La parole de ces hommes est légère, sans effet. Comme on le dit très bien dans le langage ordinaire, ce ne sont pas des *hommes de sens*, car ils ne sentent pas ce qu'ils disent; ils ne jouissent pas, ou plutôt ils n'usent point de toute leur raison. C'est ce qui arrive aux enfants quand ils apprennent à parler. Ils peuvent redire un mot pendant des années, sans y joindre une idée claire ou une pensée distincte. Presque tous les termes abstraits et généraux sont pour eux des énigmes, et cependant combien ne leur en fait-on pas répéter chaque jour, ne fût-ce que pour leur apprendre à lire et à calculer, et plus tard à parler et à écrire correctement! Que peuvent-ils comprendre aux règles de la grammaire et de l'orthographe? Que signifie pour un enfant le mot *rudiment,* sinon un livre relié en parchemin, qu'il faut apprendre par cœur de gré ou de force parce que son maître le veut? Et dans ce malheureux livre, qui tourmente l'enfant et qui en est torturé, que

de termes inexplicables qui reviennent à chaque instant : déclinaison, cas, genre, article, adjectif, pronoms de toute sorte, personnels, possessifs, démonstratifs, relatifs; verbes actif, passif, moyen, déponent, neutre, réfléchi, pronominal, impersonnel....; puis la syntaxe avec les formules des règles et des idiotismes! Peut-on concevoir quelque chose de plus abstrait que ce que ces mots représentent? Aussi l'enfant n'y comprend rien ou presque rien pendant toute la durée de ses études; et si plus tard, quand sa raison plus forte et plus exercée sera devenue capable d'abstraire et de généraliser, il ne revient par la réflexion sur toutes ces choses et ne les examine spécialement et avec un regard philosophique, il ne les comprendra jamais. Heureusement qu'on peut parler et écrire purement, sans connaître les subtilités de la grammaire et de la rhétorique, à l'aide du sens commun et par ce tact des mots que donne l'expérience; comme on peut se conduire très moralement par l'inspiration de la conscience et de la foi, par la délicatesse du sens moral, sans être initié aux distinctions de la casuistique!

Il faut donc, autant qu'il est possible, bannir de l'instruction donnée à l'enfance les termes généraux, les abstractions réalisées, les substantifs abstraits, tous les produits ou les êtres de raison, que sa raison non encore développée ne peut saisir; ou bien, si l'on est quelquefois obligé de lui présenter des choses de ce genre, on doit les revêtir d'images, de formes qui donnent quelque prise aux sens et à l'imagination, et fournissent ainsi à son esprit, sinon la pensée pure, au moins une figure, une ombre et comme une projection de la pensée.

Dans tous les temps il a fallu annoncer la vérité aux enfants et aux hommes-enfants en paraboles, par des fables, des allégories, des apologues; car l'homme terrestre se développe avant l'homme céleste, et tout ce qui va à l'esprit et à l'âme doit passer par les organes et par la forme du corps. Le métaphysique ne se manifeste ici-bas qu'à travers le physique, *invisibilia..., per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (Rom. I, 20). L'enseignement des sciences abstraites ne convient point à l'enfance, qui n'a point encore l'usage de la faculté qui y correspond; et quand on est obligé de les aborder avec elle, comme dans l'enseignement du calcul et de la grammaire, on doit, autant qu'il est possible, individualiser, concréter les abstractions, afin de les rendre visibles, presque palpables et élever peu à peu l'esprit des enfants de la conception de la figure et de l'image à la perception et à la compréhension de la pensée. Ceux qui sont chargés d'instruire les petits enfants en font tous les jours l'expérience.

§ 134.

Le nom substantif doit être dans le langage ce que son objet est dans la réalité. Comme dans la nature toute qualité, tout mode, tout attribut, tout ce qui peut être affirmé se rapporte à une substance, à un sujet quelconque et que la diversité n'est que la substance elle-même, diversement et formellement modifiée; ainsi dans le discours, le substan-

tif est le terme auquel la proposition se rapporte; c'est lui qui la régit et qui inflige aux noms d'attributs les modifications du genre, du nombre, du cas, etc.

§ 135.

Le nom étant signe de son objet, doit avoir des rapports de ressemblance ou d'analogie avec l'être qu'il représente, et ces rapports devraient se retrouver dans les noms écrits comme dans les noms parlés, car les signes tracés représentent les signes parlés comme ceux-ci rendent les impressions de celui qui parle. Le langage, qui est l'émission et la modification de la voix humaine, doit donc par sa constitution correspondre à l'impression de l'objet sur le sujet. De là la forme primitive et essentielle des noms, leur racine, qui répond dans les langues à la première impression faite sur l'homme par l'objet, laquelle répond elle-même plus ou moins à la forme et à la vertu essentielle de la chose qui affecte l'esprit par la vue.

§ 136.

Toute racine de nom ou de mot se compose au moins d'une voyelle, voilée ou manifestée, et d'une consonne qui modifie la voix. La voyelle est la base

de la racine, l'expression du subjectif répondant à l'action de l'objectif. La consonne est la détermination de la voix, correspondant à la modification imposée par la réflexion à l'impression reçue. Ce n'est pas seulement par la forme extérieure, par le dessin et l'onomatopée, que les mots se rapportent aux choses, c'est encore par leur fond et par leur nature. On peut donc affirmer que primitivement il a dû exister une langue unique, vraiment naturelle, commune à tous les hommes existant alors, puisque tous ayant la même nature, la même organisation, vivant dans la même région, en face des mêmes objets, étaient affectés par ces objets à peu près de la même manière. Cette langue primordiale, brisée par la dispersion de la famille humaine, altérée par les changements de pays et de climat, par la diversité des relations et des influences, est encore au fond des langues multiples et dérivées.

Comme tout discours est renfermé dans une proposition, tout mot, si complexe qu'il soit et quelque forme qu'il revête, est contenu dans sa racine. Les racines des mots sont dans les langues ce que les semences sont dans la nature : elles portent en elles le développement futur de l'existence, avec les générations qui peuvent en sortir. On ne connait à fond la signification d'un terme, que si on en saisit la racine, en discernant ce qui en est sorti naturellement, ou ce qui y a été ajouté, pour déterminer et

spécifier le sens général. Il y a dans les langues des familles de mots issus de la même racine; et ces racines-mères, peu nombreuses en comparaison de leurs dérivés et de leurs composés, constituent le fond de chaque langue. D'où viennent-elles? Comment ont-elles été formées? Est-ce la convention des hommes qui les a instituées et leur a donné du sens? Cela n'est pas soutenable. La convention peut composer des mots, elle n'invente point des racines pas plus que l'homme ne fait les semences des plantes, bien qu'il puisse les modifier notablement par la culture. Ainsi que tout ce qui est naturel et simple en nous, les racines naissent sans nous, sans la coopération réfléchie de notre volonté. Dans le langage, comme en toutes choses, les éléments nous sont fournis; nous commençons par agir sous l'impulsion de la nature, sans savoir ce que nous faisons, et nous ne songeons que beaucoup plus tard à nous en rendre compte.

Toute racine est composée au moins de deux éléments, une voyelle et une consonne; car il faut qu'il y ait dualité dans une racine, autrement la multiplicité n'en sortirait pas, l'unité ne multipliant pas et ne donnant jamais qu'elle-même. La racine est dualité ou *Dias*, parce qu'elle est toujours le résultat de deux termes, l'un passif, l'autre actif, qui la produisent par leur union; en sorte que la loi du sexe se retrouve jusque dans la formation des mots. La voyelle est le passif ou la voix-mère du langage articulé; aussi exprime-t-elle le sentiment, qui est le caractère de la passivité. La consonne forme vide en elle-même, devient le représentant de l'actif ou du mâle, quand elle est animée par l'esprit; elle détermine, modifie, pousse au

dehors; c'est par elle que la première forme du langage articulé est posée; car tant que la voyelle reste seule, il n'y a point de discours, mais seulement expression spontanée de ce qui est senti. Or ce que la consonne opère sur la voix ou la voyelle, exprime ce qui se passe dans le sujet parlant. Nous ne parlons que pour dire quelque chose; nous avons à dire ce que nous avons pensé; nous ne pensons que ce que nous avons conçu, et nous ne concevons qu'après avoir reçu l'impression d'un objet. C'est cette impression qui tend à se produire tout d'abord par l'expression, d'où l'exclamation et le langage spontané de la voix. Mais dans l'être raisonnable et jouissant de sa raison, ce qui est senti se réfléchit en image dans l'entendement; et les images ou conceptions sont transformées en pensées par l'acte de l'esprit qui cherche les rapports. Voilà donc un nouvel élément qui s'ajoute au premier, à savoir l'acte réflexif qui élabore l'impression, ou le travail de la pensée. Cet élément aussi doit être représenté dans l'expression; c'est par la consonne qu'il prend sa place et joue son rôle dans le discours. La consonne frappe, façonne, transforme la voyelle pour en déterminer le son, comme la réflexion de l'esprit réduit en tableau et en système les impressions et les conceptions. On ne commence donc à parler le langage articulé que quand on commence à réfléchir; les êtres qui sont incapables de réflexion, ne le possèdent point, parce qu'ils n'ont rien à exprimer qui y corresponde. Les animaux poussent des cris ou chantent, mais ils ne peuvent articuler la voix; ils ne parlent point.

La voyelle exprime ce qui est senti sous l'action de l'objet. La consonne radicale qui la modifie, vient de la pre-

mière réflexion de l'esprit sur ce qu'il a éprouvé à la première aspection de l'objet, et quand l'une et l'autre s'unissent spontanément et s'échappent ensemble dans un son articulé, elles constituent une racine. L'impression, fruit de l'action de l'objet, provoque la réflexion; la réflexion modifie l'impression, et toutes deux déterminent l'expression analogue. Il passe donc dans le mot quelque chose de l'objet; car une vertu de l'objet nous pénètre, quand nous recevons son action; quelque chose de lui entre en nous, à peu près, quoique d'une manière moins grossière, comme dans la respiration ou dans l'ingestion des aliments, dans l'absorption d'un médicament. Ce quelque chose s'élabore dans l'esprit, y est digéré et en sort ensuite moulé, façonné, enveloppé dans l'expression, de même que la nourriture assimilée s'objective par nos mouvements, par toute notre manière d'être et d'agir; ou encore, pour rendre la chose plus sensible, comme le liquide coloré dont on arrose la racine de certaines plantes, reproduit sa couleur dans les pétales de leur corolle.

Il y a donc dans les mots bien faits un sens inné, naturel, original. Les langues vraiment riches sont celles qui ont le plus de mots de ce genre, correspondant à leur objet, non seulement par la forme, par l'imitation du son ou de la figure, mais encore par une force, par une vertu qui dérive de la chose même. Platon a beaucoup insist sur ce caractère naturel des mots, en opposition aux Sophistes qui en attribuaient l'institution aux conventions humaines, expliquant l'origine du langage aussi superficiellement que toutes les autres origines. Nous avouons que dans les langues dérivées et composées il est aujour-

d'hui très difficile de retrouver le sens primitif des racines. C'est un malheur pour ces langues qui en sont plus confuses et moins énergiques; c'est un malheur pour les peuples qui les parlent, parce qu'il devient plus malaisé de parler avec pleine conscience de ce qu'on veut dire, avec l'assurance que le mot employé répond justement à la pensée, à la conception, à l'objet. Néanmoins dans toute langue, si imparfaite qu'elle soit, il y a des racines naturelles, d'abord parce que les racines les plus générales sont à peu près les mêmes dans tous les idiomes, et ensuite, parce que la langue étant l'expression de la vie d'un peuple, il est impossible qu'il n'y ait pas en elle quelque chose de naïf et d'original; car les éléments des langues, ou les racines, se constituent pendant l'enfance des peuples, quand ils sont encore peu capables de réfléchir, et par conséquent sous l'inspiration de la nature. Plus tard seulement la langue s'organise dans la forme bien arrêtée du discours et par la composition des mots.

Prenons pour exemple la racine qui signifie dans toutes les langues la mère ou la maternité, et celle qui signifie la paternité ou le père. En hébreu *am*, en sanscrit *mitri*, en grec *μήτηρ*, en latin *mater*, en italien *madre*, en français *mère*, en allemand *mutter*, en anglais *mother*, etc. La racine dans tous ces mots est au fond la même, une voyelle modifiée par la consonne *M*, labiale-nasale qui refoule le son au dedans et le fait retentir dans les cavités du nez; tandis que le son qui désigne la paternité, est une labiale franche, poussant le son au dehors, et signe de l'objectivisation, *ab*, *petri*, *πατὴρ*, *pater*, *padre*, *père*, *vater*, *father*, toujours *B*, *P*, *F*, *V*, modifiant la voix. Ces deux

consonnes marquent deux mouvements opposés; l'un qui reprend, pour embrasser au dedans, absorber et former en soi: c'est la fonction maternelle; l'autre qui projette au dehors, émet, produit, engendre : c'est la fonction paternelle. Il y a donc vraiment quelque chose de la mère et du père, une vertu maternelle et paternelle dans ces racines. Quant à la voyelle, elle varie en raison du sentiment plus ou moins profond des peuples, ou du point de vue sous lequel ils considèrent l'objet. La voyelle *A*, voix gutturale partant de la profondeur, exprime le sentiment de ce qu'il y a de plus profond dans la paternité et dans la maternité: *am*, *ab*, *πατὴρ*, *mater*, *father*. Le *E*, le *H* et le *I* exprime plus de réflexion; l'esprit s'y fait sentir; avec le *O* c'est la fonction vue plus objectivement et dans ses résultats. Le *Ou* dans *Mutter*, indique la chose considérée à son origine ou dans sa virtualité, avant la manifestation. Si maintenant nous rapportons à ces racines d'autres mots qui en dérivent, par exemple les mots *aimer*, *amour*, *amare*, *amor*, nous apercevrons le sens admirable de ces expressions; car leur racine est la même que celle du signe de la maternité, *am* ou *ma*, en sorte que la maternité et l'amour sont identiques, ou autrement la maternité est la racine ou la source de l'amour. Nous pourrions encore y ramener le mot *âme*, qui signifie au fond la même chose que l'amour, parce que le caractère essentiel de l'âme est la capacité d'aimer, et le mot latin *anima*, avec ses dérivés et ses composés, lequel signifie proprement ce qui fait vivre, le principe de la vie, c'est-à-dire encore l'amour.

Nous ne pousserons pas plus loin ces observations pour ne pas nous arrêter à des détails philologiques. Nous dé-

sirions seulement donner un exemple de la manière dont on pourrait étudier plus à fond le sens naturel des mots. Tous les peuples ont cru instinctivement à ce sens naturel, qui établit une communication entre l'expression et son objet, au point qu'en prononçant tel mot avec sentiment et énergie, on se met pour ainsi dire en présence de l'objet, ou on l'évoque devant soi. De là le respect pour les noms qui désignent les choses divines, comme le nom de *Jéhovah* chez les Hébreux, qu'il n'était pas même permis d'articuler. Dans toute lithurgie il est de foi qu'il y a une vertu attachée à certains signes; les substances physiques, employées dans la confection des choses sacrées, sont purifiées, transformées ou sanctifiées par les paroles qui s'y appliquent. Dans le nom de Dieu surtout il y a quelque chose de si saint, de si vénérable, qu'on ne doit jamais le prendre en vain, suivant la défense du Décalogue, à plus forte raison le blasphémer ni l'outrager; car le mépris du nom remonte jusqu'à Celui qu'il représente. Il en est de même, jusqu'à un certain point, du nom des familles et des personnes. Chacun tient à faire respecter son nom à l'égal de lui-même, pour le transmettre pur ou au moins le laisser sans tache. Il y a quelque chose de la race dans le nom qu'elle porte; le nom, représentant l'être vivant, participe jusqu'à un certain point à sa nature. Prononcer le nom d'une personne aimée est déjà une jouissance, non seulement parce qu'il la rappelle au souvenir du cœur, mais encore parce que cela établit un certain rapport et supplée en quelque chose à la présence. L'application de cette vérité se retrouve jusque dans les superstitions populaires. La magie, les incantations, les évocations s'opèrent en prononcer-

çant des mots auxquels est attribué le pouvoir mystérieux d'attirer l'être qu'on désire, ou de repousser celui qu'on craint. Les amulettes, les talismans et autres choses de ce genre portent toujours des caractères inconnus. Il y a une vérité au fond de ces erreurs, fruits de la superstition et de l'ignorance, et cette vérité formulée philosophiquement, c'est qu'une analogie naturelle et vivante existe entre le signe et la chose signifiée.

§ 137.

Après le sens de la vue se développe dans l'enfant le sens du goût, qui le met en rapport avec les qualités intimes des substances. De même dans la formation du langage, il commence par prononcer les substantifs, puis les noms qualificatifs, appelés dans la grammaire *adjectifs* ou *noms d'attribut*. Comme les qualités naturelles sont des modes, des caractères particuliers des substances, ainsi les qualificatifs sont dans la proposition des modificateurs du nom *substantif* ou du sujet. Le premier qualificatif prononcé par l'enfant est le mot *bon;* car ce qui importe le plus à l'homme dans cette période de son existence, c'est de discerner les substances alimentaires analogues à sa nature, homogènes à sa vie. Or ce qui est homogène à sa vie lui est bon.

§ 138.

L'enfant nomme le *bon* avant de prononcer le nom de *mauvais*. Ce n'est même que dans le bon déjà goûté ou dans le goût du bon, que réside la possibilité de discerner le mauvais, lequel n'est jamais, à tous les degrés, qu'un négatif, une négation. C'est que le premier acte de l'existence de l'homme a été le résultat du triomphe de la vie sur la mort; il n'a commencé à vivre que par l'action du principe vivificateur. Les perceptions acquises par le goût s'allient naturellement aux conceptions qui se forment par la vue. Aussi l'enfant, recevant la sensation des qualités par l'action de la substance à laquelle elles sont inhérentes, lie instinctivement le qualificatif au substantif, et forme ainsi la première affirmation, le premier jugement. Ce jugement n'est point encore une proposition, parce que l'expression du verbe manque; mais il en renferme le sens et l'esprit, et de la première réflexion que l'enfant fera en lui-même, de l'objet, de sa qualité et de leur rapport, jaillira la lumière de la parole qu'il exprimera par le verbe.

Nous avons déjà expliqué ce que nous entendons par le mot *qualité*, pris dans son acception la plus rigoureuse. Il n'y a au fond dans chaque chose qu'une seule qualité d'où dérivent les autres; et c'est d'après le discernement

du rapport de cette qualité avec notre existence que nous disons : telle chose est bonne ou mauvaise. Nous n'apprécions ainsi les objets qu'en les comparant à une mesure, et cette mesure se trouve en nous-mêmes, dans notre nature ou dans notre organisation. Mais notre organisation étant variable et soumise à toutes sortes d'accidents, les jugements fondés sur elle sont variables, accidentels comme elle, et c'est pourquoi nous ne pouvons jamais affirmer qu'une bonté relative dans les choses physiques. L'enfant qui apprend à parler, n'est juge que de cette espèce de bonté; le mot *bon* dans son langage signifie : « Cet objet qui me donne une sensation agréable est doux au goût. » L'homme est alors comme l'animal, qui n'aime les choses que par leurs rapports avec ses appétits. Et remarquez qu'il ne qualifie *bonnes* que celles qui plaisent au goût en le nourrissant; c'est pour lui la qualité essentielle, base de toutes les autres. Une chose n'est bonne en effet que quand elle nous procure un bien, et le vrai bien partout, c'est ce qui réjouit et nourrit tout ensemble. La chose peut flatter les sens d'une autre manière, par sa forme, par sa couleur, par son poli, etc.; elle ne sera point pour cela *bonne;* elle sera belle, brillante, agréable : pour être bonne, il faut qu'elle soit bonne à manger. C'est pourquoi l'enfant qui veut toucher tout ce qu'il aperçoit, porte à sa bouche tout ce qu'il touche. Dans l'ordre spirituel il n'y a aussi de vraiment bon que ce qui convient à la vie de l'âme, la parole de vérité qui l'éclaire et la dirige, la science, la justice, la charité, qui, en la développant, la font vivre davantage et mieux. Les autres qualités morales sont des conséquences de la bonté, des formes variées sous les-

quelles elle se produit, et elles n'ont de valeur véritable qu'à mesure qu'elles y participent, toutes belles et brillantes qu'elles soient d'ailleurs.

Le *bon* est nommé avant le *mauvais*, parce qu'en toutes choses le bien a la priorité; car le bien seul est positif, le mal en est la négation. Or une négation n'a point de valeur en soi; elle n'est qu'une restriction, une déviation, une perversion; c'est le positif entravé, obscurci, voilé. Il n'y a point d'être dans le mal, en tant que mal, ou plutôt ce qu'il y a d'être en lui est bon. C'est pourquoi il y a du bien partout, même dans le plus grand mal, parce qu'il y a de l'être partout, et ce qui constitue le crime du mal, c'est justement de pervertir le bien, d'en abuser et ainsi de gâter le don de Dieu: ce qui arrive par la volonté de la créature, agissant librement contre sa loi et s'opposant à la volonté divine. Ainsi commence le mal, et quand il peut finir, il ne finit que par la conversion ou le redressement de la volonté pervertie, cherchant à rentrer dans l'ordre, sentant, reconnaissant, avouant, rejetant et détestant le mal commis, défaisant, autant qu'il est en elle, ce qu'elle a fait et détruisant sa première négation par une seconde, qui rétablit l'affirmation de Dieu. Ici se trouve la raison profonde des moyens de réparation et d'expiation, enseignés par la religion chrétienne et par l'Église, pour revenir au bien.

Si le mal est la négation du bien, il est évident que, pour juger ce qui est mauvais, il faut d'abord avoir connu ce qui est bon. Nous commençons par le bien, dans l'ordre physique comme dans l'ordre intellectuel et moral; et nous ne pouvons commencer autrement, puisque, pour

exister et vivre, il faut d'abord recevoir l'action dû Principe vivificateur, action éminemment bonne pour nous, puisqu'elle nous donne la vie. Nous appelons mauvais, par la suite, ce qui ne lui ressemble pas, ce qui lui est contraire. Ainsi dans le développement de sa nature morale, l'enfant vivifié par une parole de vérité et de bien, ne connaît d'abord que le bien et la vérité, il ignore le mal. C'est l'innocence première, qui dure malheureusement si peu au milieu des influences corruptrices de ce monde. Elle est pleine de candeur, d'abandon et de foi; l'enfant croit tout ce qu'on lui dit, il reçoit toute parole pour parole de vérité et la prend au sérieux, ne soupçonnant pas encore ce qui est contraire à la vérité, et qu'on puisse parler sans dire ce qui est vrai. Il ne connaît pas la négation du vrai, le mensonge, et malheur à qui le lui apprendra! De même il ne peut juger du mal moral qu'après que la loi du bien, dont le mal est une infraction, lui aura été révélée, quand il sera entré en rapport avec l'Auteur même de cette loi, avec le Bien souverain dont elle dérive. Jusque-là il ignore le bien et le mal; il n'y a point de distinction morale pour lui.

§ 139.

Pour affirmer explicitement que la qualité appartient au sujet, pour prononcer formellement le premier jugement, il faut le verbe ou le mot par excellence, qui affirme en général la vérité, ce qui est. Or l'être en général n'étant perçu ni par le sens de

la vue, ni par celui du goût, l'idée de l'être ne peut être formée dans notre esprit par le moyen de ces deux sens. Elle est développée en nous par la parole qui, en nous transmettant l'expression fondamentale du discours, le verbe, nous annonce l'Être universel qu'elle désigne. Aussi avons-nous remarqué que l'ouïe est le troisième sens qui se développe dans l'enfant, comme le verbe est le troisième terme qu'il emploie.

Quand l'enfant prononce une proposition complète, quand il dit : *cette chose est bonne*, un grand progrès a été fait; car il parle pour la première fois en être raisonnable, en homme; il pense ce qui était senti jusque-là; il perçoit distinctement le rapport entre le sujet et la qualité; l'expression nécessaire du rapport doit donc intervenir. Avant ce moment, tout en prononçant le substantif et le qualificatif, et même en les associant, il n'affirmait que sa manière d'être et de voir, le phénomène qui frappait ses sens, l'image conçue dans son entendement, l'affection éprouvée. Sa parole était purement subjective, sans aucune portée objective, et sous ce rapport son langage ressemblait à celui de l'animal, qui manifeste ses sensations, ses appétits, ses instincts. Mais quand l'enfant articule : *cela est* ou *cela n'est pas*, il prouve qu'il vient d'entrer en rapport avec un nouvel ordre de choses, avec la vérité, et qu'il juge les objets, non plus seulement par leur rapport avec lui et tels qu'ils sont pour lui, mais encore en eux-mêmes et selon la vérité. Il n'y a que l'être in-

telligent, distinguant le moi et le non-moi, capable de conscience et de science, qui puisse poser cette affirmation, parce que lui seul peut percevoir et affirmer ce qui est vrai.

A cette époque commence l'existence morale de l'homme; car il est créé pour connaître la vérité, pour l'aimer et la pratiquer, et dès qu'il se met à la chercher et à la reproduire par sa parole, il peut aussi, en vertu de sa liberté, la repousser et la nier; il peut se mettre en opposition avec elle, il peut mentir. Ce changement remarquable, qui vient de s'opérer dans l'enfant, est marqué au dehors par le terme le plus simple, *est.* Mais ce mot si simple a une immense signification; il contient virtuellement la proposition tout entière, tout le discours. Le verbe être exprime en général la vérité, ce qui est. En paraissant dans la proposition, il y introduit donc la vérité, l'être, c'est-à-dire qu'il lui donne l'âme et la vie dont elle est susceptible. Puisque le verbe affirme l'être, il faut que celui qui le prononce en ait conçu l'idée, et cette idée universelle ne peut être formée en lui ni par l'œil ni par le goût, qui ne mettent son esprit en rapport qu'avec des êtres spécialisés; elle est le produit nécessaire de l'influence de l'Être universel lui-même, agissant sur l'âme de l'homme par une voie plus pure, plus spirituelle, par la parole et au moyen de l'ouïe. C'est la parole, et elle seulement, qui révèle aux hommes les choses intelligibles, le monde de la vérité, l'Être par excellence; et la parole dans son sens éminent, c'est le *verbe* lui-même, d'abord le *Verbe* de Dieu, parlant au premier homme et lui manifestant Celui qui Est; puis le verbe humain, ou la tradition de la parole humaine trans-

mettant d'âge en âge la Parole divine. Il se fait donc véritablement une révélation de Dieu à l'enfant, la première fois qu'il entend le verbe *être* et qu'il en saisit le sens. Alors aussi il commence à comprendre ce que c'est que la Vérité, ce qu'elle est pour lui et ce qu'il doit être pour elle. Tant que l'Être ne lui a point été annoncé, sa raison n'a point de base, son esprit n'a point de vie; il est incapable de parler et de penser. Aussitôt que cette annonce lui est faite, il y adhère spontanément, instinctivement, parce que la vérité est la fin dernière de sa nature. Là est l'origine de la foi, sans laquelle l'intelligence humaine n'aurait ni principe ni soutien. La foi en l'Être se fonde mystérieusement dans l'enfant qui, en apprenant à parler, entre au moyen des mots et par la langue en rapport avec l'archétype de toute langue et de tout mot, avec la Parole éternelle, avec le Verbe. De là la haute importance de l'étude du langage, qui est la voie nécessaire pour remettre l'homme en communication avec la vérité. Ainsi a été fondée dans l'origine la foi du genre humain, en même temps que sa première langue: la première proposition articulée par l'homme a été une profession de foi en l'Être universel, ou l'affirmation de l'existence de Dieu.

§ 140.

Toute langue, si imparfaite qu'elle soit, a nécessairement l'expression du verbe *être;* autrement elle ne serait point une langue; car de même que dans

l'univers, tout a été fait par l'idéal de tout verbe, par le Verbe substantiel de l'Être ou par la Parole éternelle, et que rien de ce qui existe n'a été fait sans Lui; de même aussi que rien n'est conçu dans l'esprit qu'au moyen de l'idée de l'être, idée absolue, nécessaire, vraiment innée à l'homme, ainsi rien ne peut être posé ni proposé dans le langage sans l'expression du verbe, sans le verbe substantif *être*, type de l'idée pure et de son idéal.

§ 141.

Le verbe *être* est dans la proposition, entre le substantif et le qualificatif, ce que le rayon ou le cercle est entre le centre et la circonférence, ce que l'intelligence est entre l'âme et le corps, ce que la lumière est entre le ciel et la terre, moyen terme entre deux extrêmes. C'est le lien, la copule qui établit toute relation, toute communication, tout rapport vivant entre l'être et l'existence formelle, entre le moi et le non-moi, entre la substance et la qualité, entre le substantif et le qualificatif. En un mot le Verbe considéré soit en lui-même, soit dans son idée, soit dans son expression, est le *Médiateur universel*.

La fonction du verbe dans le langage dérive de sa nature.

Il exprime la vérité, l'être en développement, c'est-à-dire ce qui se manifeste, ce qui passe de puissance en acte, ce qui vit. Le verbe est dans la proposition ce que son archétype est dans l'univers; il est le signe de l'intervention de l'Être universel en toutes choses et partout. Il est la lumière, la vie du discours, comme le Verbe divin est la lumière, la vie du monde. C'est par la Parole éternelle que tout a été fait, ou que l'Être universel, l'infini, s'est posé dans des êtres finis; et c'est encore par cette divine Parole qu'est entretenu le rapport du Créateur avec les créatures. Voilà pourquoi il est dit: « On ne va au Père que par le Fils. » Dans la langue, la proposition ne peut être constituée que par le verbe. Seul, le substantif reste sans vie, sans développement, stérile. Enlever le verbe de la phrase, c'est ôter le soleil du monde; il n'y a plus qu'obscurité, immobilité, mort. Pour comprendre une proposition, pour l'expliquer, le sujet ne suffit pas; il faut le verbe qui en est la lumière. C'est lui qui fait sortir des entrailles du substantif les puissances, les qualités et les rapports qu'il contient, comme c'est par lui que l'existence une fois constituée, réagit sur sa substance et reflue pour ainsi dire vers sa racine, vers son centre, pour s'y re-poser et s'y fonder.

Remarquons cependant que dans les langues humaines le verbe *être* a deux sens distincts. D'un côté il représente l'Être universel et son action sur toutes choses, donnant à toutes la lumière et la vie, et c'est ainsi que Dieu se retrouve partout, dans la proposition la plus simple comme dans la plus chétive existence. Mais cette Lumière universelle, qui distribue la substance et la nourriture,

est assimilée par les êtres qu'elle a créés, lesquels l'objectivent à leur tour dans leur forme et s'en font une vie propre et leur lumière particulière. Ainsi dans chaque proposition, le sujet une fois vivifié par la lumière de l'être et passant en développement, a son verbe qui n'est que le verbe général spécifié, la lumière universelle qu'il s'est appropriée, et c'est par ce verbe à lui propre, qu'il développe, établit sa sphère ou sa phrase, et constitue le corps du discours. Tous les membres de la période sortent du sujet au moyen du verbe qui marque leurs rapports et qui les unit au sujet et entre eux. C'est pourquoi les logiciens et les grammairiens l'ont appelé *copule*. Le métaphysicien qui va plus au fond, voit dans le verbe plus qu'un signe de liaison, un moyen d'union; il y voit le type de Celui-là même qui unit tout, parce qu'il a tout fait; il y voit le symbole du Médiateur universel.

§ 142.

L'infinitif du verbe *être* est l'expression de l'idée la plus pure, la plus simple, la plus nécessaire, la seule universelle. Il exprime la stabilité, l'immutabilité, la vérité absolue. Aussi cet infinitif ne convient-il comme nom qu'à *Celui qui Est*. Infléchie par les formes du temps, du nombre et de la personnalité, sa racine n'apparaît guère dans nos langues qu'au présent. Elle disparaît dans les passés et les futurs. C'est qu'il n'y a de passé et de futur que

pour la créature temporaire. C'est seulement par rapport à elle que l'Être a été et sera. En lui-même il est l'Être, toujours présent, éternel, absolu, sans modification aucune.

Le verbe est le terme mystérieux de la proposition. Le substantif naturel exprime un objet qui tombe sous les sens, qui est vu, un arbre, une pierre, un homme. Le qualificatif désigne une manière d'être qui affecte aussi les sens; mais ce que le verbe représente leur échappe, et n'est perceptible qu'à l'intelligence, qui jouit d'une autre vue que la vision organique. C'est pourquoi l'être intelligent est le seul qui puisse affirmer l'être, prononcer le verbe et constituer une langue. Le verbe pris dans toute son extension, sans restriction aucune, à l'infinitif, est le signe même de l'infini, de l'Être dans son universalité, de Celui qui Est, de Dieu. C'est le seul nom qui convienne à la nature divine, ou qui en soit le moins indigne: Je suis celui qui suis, *Jéhovah*. Il nous est même impossible de concevoir Dieu purement d'une autre manière, si toutefois on peut appeler cela une conception; car toute conception étant formulée dans notre esprit, est nécessairement restreinte par les formes de l'entendement, et dès lors l'universalité de l'objet en est altérée. Aussi, excepté chez le peuple juif, qui avait reçu la défense positive de se faire une image de Dieu avec aucune forme des créatures, en d'autres termes de chercher à enfermer l'infini dans le fini, on ne trouve dans l'antiquité qu'anthropomorphisme ou naturalisme, l'homme étant

toujours porté à faire Dieu à sa ressemblance, depuis qu'il a voulu se rendre semblable à Dieu. La défense du décalogue qui, en conservant pure sur la terre l'idée du Dieu un, sauva le monde de l'idolâtrie, a subsisté dans toute sa rigueur, jusqu'à ce que Dieu lui-même, le Verbe divin, ait revêtu la nature humaine pour s'unir à l'homme, et se soit ainsi accommodé à la forme et aux conditions de cette nature. Depuis ce moment les hommes peuvent se représenter Dieu dans la personne de Jésus-Christ; ils peuvent l'adorer sous la forme de l'homme. Toute autre image ou figure est plus ou moins arbitraire et par cela même fausse et dangereuse.

Si le verbe ne devait signifier que l'Être universel et la Vie divine qui en émane, il resterait immuable, toujours le même comme son objet, et son infinitif serait en même temps le substantif par excellence. Mais par l'acte même de la création, par sa parole, Dieu se pose dans la créature; l'être passe dans les formes de l'existence finie et par conséquent dans les conditions de cette existence, l'espace et le temps. Or toute existence créée a un commencement et une destination; la vie qui l'anime, se développe entre ces deux termes et va de l'un à l'autre. L'action de la vie est donc en mouvement, en progression dans les créatures, et ainsi le mot qui exprime la vie doit subir des variations analogues à celles de l'existence, en d'autres termes il doit se modifier avec le temps. Ces modifications qu'on appelle les *temps* des verbes, sont au nombre de trois, en raison des trois phases du temps, le passé, le présent et le futur.

Le verbe varie encore avec les rapports généraux sous

lesquels on peut considérer la vie. Tantôt il exprime l'action du sujet qui passe dans un objet; c'est ce qu'on appelle la *voie active* ou *transitive;* tantôt l'état du sujet qui reçoit l'action, c'est la voie *passive*. Tantôt le sujet devient l'objet de sa propre action, c'est la voie *réfléchie* ou *moyenne;* et on conçoit qu'on puisse multiplier ces voies pour exprimer d'autres nuances, comme dans la langue hébraïque qui en compte sept. En outre l'action est faite ou subie par quelqu'un; c'est moi, toi ou lui. Les *personnes* y apportent donc leur part d'influence, que la forme du verbe doit représenter; ce qui ajoute au radical de nouvelles modifications, préfixes ou suffixes, pour marquer ces rapports. Enfin le *nombre* y est aussi pour quelque chose, et la forme verbale aura encore des signes pour l'exprimer. Au milieu de ces changements le radical reste le même, comme le représentant de la racine de l'existence qui ne varie pas; mais il peut être chargé de signes accessoires, augments, redoublements, désinences, etc., qui le soumettent à des transformations accidentelles, selon les temps, les modes, les voies, les personnes et les nombres. C'est ce qu'on appelle *conjuguer* le verbe, terme qui doit signifier : faire passer le radical fixe et invariable en lui-même sous le *joug* de toutes les influences auxquelles l'être et son acte doivent s'astreindre en entrant dans la sphère du fini, dans le monde de l'espace et du temps. C'est pourquoi les variations que subissent les radicaux des substantifs dans la *déclinaison* s'appellent *cas*.

Du reste, et cela est remarquable, dans toutes les langues le verbe *être*, qui est le verbe unique, puisque les autres verbes ne sont qu'un qualificatif uni au signe de

l'existence, est aussi le plus irrégulier ou plutôt il est au-dessus des règles. Aucun de ses temps ne se forme méthodiquement. Sa racine se voile dans la plupart, quelquefois même disparaît entièrement. Ainsi en français l'infinitif *être* fait à la première personne du présent de l'indicatif, je *suis*, où la racine ne se voit plus; elle reparaît dans la seconde et dans la troisième, tu *es*, il *est*. Elle s'enfonce de nouveau dans la première personne du pluriel, nous *sommes*, se remontre dans vous *êtes* et s'en va dans ils *sont*. Il en est de même dans le latin. En grec, la racine se conserve sous toutes les variations du présent de l'indicatif, *εἰμί, εἷς, εἶ, ἐσμέν*, etc. L'imparfait du latin la reproduit dans *eram;* elle devient invisible dans le parfait *fui*, venant du grec *ἔφυν*, dont nous avons tiré notre prétérit je *fus*. L'allemand présente la même singularité. L'infinitif *seyn* fait au présent de l'indicatif *ich bin*, qui n'a aucun rapport avec la racine de *seyn* ou *ει*, laquelle ne se montre qu'à la deuxième et à la troisième personne, *du bist*, *er ist*. L'imparfait *ich war* présente encore une nouvelle anomalie, et le participe passé *gewesen*, d'où se forme le parfait, est encore autre. En anglais, l'infinitif lui-même est irrégulier, *to be*, qui vient probablement de la première personne de l'indicatif présent allemand, *ich bin*, lequel vient du grec *ἔφυν*. Puis à ce même présent de l'indicatif vient *I am*, qui n'a aucune ressemblance avec l'infinitif; *thou art*, *tu es*, qui n'en a pas davantage; et enfin *he is*, *il est*, où reparaît seulement la racine commune du verbe *être* dans toutes les langues, savoir *ε*, *ει*, *ε* ou *η*, *ες*, *ις*. La conclusion qui sort de ces faits, c'est que la racine du verbe *être* ne paraît en général à découvert qu'à l'infinitif et au

présent de l'indicatif, c'est-à-dire en deux formes, dont l'une exprime la vie dans son universalité, sans restriction aucune, et l'autre le présent ou ce qui existe absolument, sans condition, au-dessus du temps. Dans les formes du passé et du futur elle est presque toujours voilée, obscurcie, souvent méconnaissable, parce qu'elle est modifiée par les conditions du temps, comme l'idée qui est au fond de chaque existence, apparente dans son développement radical et primitif, finit par s'enfouir dans les formes qui la recouvrent. Ici-bas la forme, expression de l'idée, est toujours prête à l'accabler; la lettre tue l'esprit. Tout tend à se pétrifier, à se cristalliser dans les formules; et la mort s'ensuivrait, si de temps à autre une impulsion d'en haut ne venait exciter l'esprit, le ranimer, et lui donner la force de secouer la poussière et le joug du corps, pour se produire dans une nouvelle manifestation et par une nouvelle forme. Ce besoin de rénovation, afin que la vie puisse jaillir et se déployer, explique les *révolutions* dans l'histoire des hommes et de la nature; ce qui veut exister ayant toujours à combattre ce qui existe; ce qui doit prendre la place heurtant nécessairement ce qui l'occupe.

§ 143.

L'enfant prononce le substantif avant le qualificatif, l'un et l'autre avant le verbe, le verbe *être* avant les verbes dérivés; et il prononce le verbe *être* dans sa généralité, avant de le déterminer par le temps, le nombre et les personnes. C'est que par-

tout l'homme voit l'unité, la généralité avant la spécialité. Il voit la lumière avant de distinguer les couleurs; il goûte le bon et le vrai avant leurs contraires; et il pressent la nécessité de l'Être et de son Verbe avant de comprendre les actions des existences particulières, désignées par la multitude des verbes attributifs, qui ne sont que des qualificatifs verbalisés. En résumé le verbe *être* est le *nécessaire* dans la proposition, comme son idée l'est dans la pensée et le jugement, dans la science et la doctrine, comme son idéal ou l'Être lui-même l'est dans l'homme et dans l'univers.

Nous parlerons plus en détail dans la Logique et dans la Grammaire générale qui en est un corollaire, de chaque espèce de mots ou des parties du discours, soit essentielles, soit accessoires ou complétives. Nous examinerons alors les signes dans leurs rapports avec les choses signifiées, et nous verrons comment on doit les combiner et les coordonner pour construire un discours régulier et conforme à la nature. Nous n'avions à considérer ici le langage articulé que sous le point de vue du développement de la raison, et ainsi nous ne devions nous occuper que de ce qui est rigoureusement indispensable à l'esprit pour former la pensée, c'est-à-dire des éléments du discours, sans lesquels la proposition ne peut être constituée ni le jugement exprimé.

CHAPITRE VIII.

De l'acte le plus complexe de la raison.

§ 144.

Dès que la raison possède les éléments du langage articulé, si elle continue à recevoir la parole d'instruction qui la stimule et la dirige, elle peut s'élever à sa plus haute puissance et accomplir sa fonction la plus compliquée, celle qui comprend toutes les autres, le *raisonnement*. Il appartient à la Logique d'expliquer en détail les diverses opérations de la raison, ou la fonction de raisonner sous toutes les formes qu'elle peut revêtir. Le but de cette science, dans l'exposition des conditions et des lois de l'exercice régulier de la raison, est de former l'esprit à penser et à parler exactement. La Psychologie expérimentale se borne à constater par l'observation les faits rationnels, en tant qu'ils sont des modes distincts de l'activité de l'esprit humain : elle fait une statistique intellectuelle.

Le raisonnement est l'opération sur-éminente de la raison, de laquelle il tire son nom; c'est la raison dans son exercice le plus intense, dans la plénitude de son activité. Pour rai-

sonner, il faut être en possession du langage et bien comprendre le sens des mots, afin de voir comment les uns sont contenus dans les autres et peuvent en être affirmés; car le raisonnement n'opère qu'avec des signes, et il doit les combiner de manière à reproduire les rapports des conceptions et des objets qu'ils expriment. Qu'on induise ou qu'on déduise, c'est toujours, ou plusieurs signes qu'on réduit en un seul, lequel devient alors terme général, ou un seul signe qu'on résout en plusieurs, qui sont à son égard ce que les individus sont à l'espèce et au genre. On ne peut donc raisonner sans connaître la valeur des termes généraux. Mais pour comprendre ces termes, il faut saisir les rapports qu'ils désignent, et ainsi il faut l'exercice de la comparaison, du jugement, de l'abstraction, de la généralisation, en un mot tous les actes de la raison. C'est pourquoi nous disons que le raisonnement est la fonction rationnelle la plus compliquée.

Le raisonnement a sa constitution nécessaire, sa forme rigoureuse, son expression bien déterminée. Il est soumis aux lois générales de la raison, dont nous avons recherché précédemment l'origine, et en outre il a des règles particulières, qui sont des applications spéciales des axiomes fondamentaux. Puis, bien qu'il ait une forme rigoureuse, la seule adéquate à sa nature, il peut cependant s'exprimer de plusieurs manières, ou revêtir plusieurs formes secondaires et dérivées. C'est à la Logique qu'il appartient d'exposer ces choses et de les régler; elle est, à proprement dire, la législation du raisonnement. Elle suppose constatés et reconnus les faits psychologiques qui concernent la raison, et elle doit apprendre à produire ces

faits avec ordre, avec méthode, et à les exposer convenablement par la parole et dans le discours. Dogmatique et impérative, elle pose les lois de la raison, les règles qui en découlent, et elle enseigne à observer les unes et les autres dans l'exercice de la pensée, pour discerner la vérité de l'erreur. La Psychologie expérimentale la précède nécessairement dans l'ordre de l'enseignement; car elle lui fournit les données dont elle part. Pour imposer des préceptes à la raison et la diriger, il faut commencer par la connaître, au moins dans ses premiers développements et dans ses rapports avec les autres facultés et le monde extérieur. Mais la Psychologie ne se mêle point de la partie législative. Elle est aux faits de l'esprit humain ce que la Physique est aux faits de la nature: elle observe, examine, constate, induit; elle établit une simple statistique, dont on pourra déduire des applications et des préceptes, qu'elle ne se charge point de démontrer ni d'imposer.

Il y a le même rapport entre la Psychologie intellectuelle et la Logique, qu'entre la Psychologie morale et l'Éthique. La première décrit les faits, moraux, depuis les phénomènes de l'instinct jusqu'à l'acte le plus sublime de la liberté; elle étudie tous les sentiments, tous les mouvements de l'âme comme faits, sans en apprécier la valeur morale. L'Éthique ou la science des mœurs, partant de ces faits, déduit les lois morales des rapports de la volonté de l'homme avec son Principe, avec ses semblables, avec ce qui lui est inférieur; puis elle pose les règles de conduite qu'il doit suivre pour accomplir ces lois et vivre dans l'ordre; en d'autres termes, elle lui prescrit ses devoirs en lui montrant d'un côté ce

qui l'oblige à les remplir et ce qui peut l'y aider, de l'autre ce qui tend à l'en détourner et à l'entraîner au mal. L'Éthique est donc dogmatique comme la Logique; elle suppose des principes qui lui viennent de plus haut et qu'elle doit appliquer en bas. Comme le juge sur son tribunal, elle est chargée d'appliquer la loi qu'elle ne fait pas et qu'elle ne peut défaire, ce qui implique une autorité supérieure dont la loi dérive et qui la lui impose. On retrouve du reste cette distinction dans toutes les sciences. En Médecine, la Pathologie n'est pas la Thérapeutique : l'une examine les maladies en tant que phénomènes, dans leurs symptômes, leurs périodes, leurs complications, leurs crises, leurs transformations, leurs terminaisons, et elle tâche par ces faits de découvrir leur siége, de remonter à leur cause, de déterminer leur nature; l'autre s'efforce d'établir un traitement d'après ces observations, et elle prescrit en conséquence. De même entre l'Anatomie et la Chirurgie. Il faut bien connaître toutes les parties du corps avant d'y porter le fer et le feu, et les préceptes de l'art opératoire se fondent sur l'étude approfondie des faits anatomiques. La didactique doit toujours sortir de la connaissance des faits, et la partie théorique de tout enseignement suppose une statistique complète des phénomènes connus.

§ 145.

La pensée est l'acte essentiel de la raison. Penser c'est percevoir des rapports, et l'esprit ne cherche les rapports que pour saisir un ensemble, pour em-

brasser les parties dans un tout, pour voir la multiplicité dans l'unité. Le but de ce travail de la raison est de connaître la vérité des choses dont elle peut juger; en d'autres termes, de s'expliquer à elle-même et aux autres le monde où elle est placée et les existences qu'il contient. Elle cherche donc trois choses dans la multiplicité des phénomènes et des faits: 1° des rapports, 2° un ensemble ou la réduction du multiple à l'unité, 3° les lois suivant lesquelles le multiple sort de l'unité et s'y laisse ramener.

§ 146.

Les rapports sont perçus et affirmés par le jugement. Quand le jugement porte seulement sur deux termes, le rapport est simple ou particulier: c'est la ligne droite unissant deux points. Lorsque le jugement concerne un grand nombre d'objets, l'esprit parvient à la perception du rapport par des opérations plus difficiles et plus compliquées, l'*abstraction* et la *généralisation*. Abstraire, c'est considérer une partie séparément du tout auquel elle appartient, une qualité sans sa substance, un effet sans sa cause, une conséquence sans son principe, une existence sans ses relations, un élément sans son composé, etc. La faculté d'abstraire est très utile à la raison, au milieu de la multitude d'ob-

jets qui l'entourent et à cause de la complexité des choses; car la raison ne connaît bien que ce qu'elle a vu successivement et par parties. L'abstraction peut aussi lui devenir funeste, par la facilité qu'elle lui donne d'envisager les choses sous une seule face, d'une manière exclusive, et dans le point de vue particulier de sa position et de sa convenance.

L'animal sent, perçoit, conçoit les objets jusqu'à un certain point, puisqu'il les imagine et a une espèce de réminiscence, par laquelle il reconnait les lieux et les personnes. Mais ce qui lui manque, parce qu'il n'a point de raison, c'est la faculté de percevoir les rapports. Le rapport n'est point une chose matérielle, qui puisse se saisir par image ou se représenter en figure; c'est quelque chose de virtuel, de métaphysique qui échappe aux sens, à l'imagination, et qui n'est perçu que par l'intelligence et la raison. C'est pourquoi il est si difficile, sinon impossible, de définir un rapport, à quelque ordre de choses qu'il appartienne, géométrique, arithmétique, physique, métaphysique, moral, social, politique, etc. C'est un des mots les plus employés, les mieux sentis et les moins expliqués.

Le rapport le plus simple s'établit entre deux termes. Mais si simple qu'il paraisse, il est encore complexe, car il se compose d'une action et d'une réaction, par conséquent de deux lignes qui se croisent, se pénètrent, tout en restant distinctes; sinon les individualités se confondraient

par leurs rapports, et un seul moi absorberait tous les autres. Dans chaque rapport les deux termes sont à la fois et proportionnellement actifs et passifs; ils agissent l'un sur l'autre; ils mettent en communication leur vie respective, et le rapport n'existe réellement, ou n'est complet et fructueux, que s'il y a pénétration des deux. Si l'un agit sans que l'autre réagisse, c'est une action perdue ou au moins affaiblie; il n'y a ni liaison ni union. Qu'une volonté cherche à se poser dans une autre avec affection; si celle-ci ne réagit pas, si elle se détourne au contraire, le rapport ne s'établit pas. Quand un esprit veut agir sur d'autres esprits par la parole, comme dans l'enseignement, si l'esprit qui doit recevoir n'écoute point ou se laisse emporter ailleurs, la parole n'entre pas faute de réaction, et dès lors elle ne peut produire ni sentiment ni conception. Il en est ainsi dans la constitution de tout rapport. Donc pour bien saisir un rapport, il faut connaître préalablement les deux termes entre lesquels il existe, et la part que prend chacun à l'action commune. Il faut d'abord les considérer séparément, puis les envisager spécialement dans l'influence réciproque qu'ils exercent l'un sur l'autre, indépendamment de leurs autres propriétés et manières d'être, ce qui montre qu'il y a déjà exercice de la faculté d'abstraire dans la formation du plus simple jugement. L'abstraction devient bien plus intense quand il s'agit d'un rapport complexe; car dans ce cas, outre la distinction des individualités qui peuvent être fort nombreuses, il faut un acte énergique de l'esprit pour considérer tous les individus dans un certain point de vue sous lequel ils se ressemblent, en laissant le reste de côté. C'est ce qui arrive dans

la formation des notions générales qui résument en une seule manière de voir les caractères de plusieurs choses; opération propre à la raison humaine, et qui prouve que cette raison, toute faible qu'elle est, et quoique perdue en apparence au milieu de la multiplicité des phénomènes, est cependant faite pour dominer le monde.

La faculté d'abstraire est essentielle à la raison; sans elle, il n'y aurait ni raisonnement ni connaissance possibles; l'homme serait comme l'animal, qui ne profite point de ses expériences et recommence sa vie à tout instant, au milieu de circonstances semblables. L'abstraction est du reste une opération toute rationnelle, qui n'a point de modèle dans la nature; elle agit, au contraire, en sens inverse de la nature, et c'est pourquoi elle tombe facilement dans l'arbitraire et égare souvent la pensée. Elle tend à diviser ce qui est uni dans la réalité, et elle suppose séparés des termes qui ne peuvent subsister que par leur liaison. La vie ne s'entretient que par la communication; et l'abstraction s'efforce sans cesse de la rompre, pour donner à l'esprit la facilité de voir les objets en détail et plus distinctement. Elle opère sur les choses de l'esprit comme l'anatomie sur le corps; elle dissèque, divise, décompose, et par conséquent elle suppose la mort ou elle tue. C'est ce qui arrive quand on pousse l'abstraction trop loin et qu'on veut l'appliquer à tout. On ne voit plus les êtres dans leur état naturel, à leur place, avec leurs rapports vivants; et pour mieux observer les parties et les détails, on perd la vue de l'ensemble et le sens de l'unité. Par l'abstraction l'esprit se met souvent dans une position fausse, et qui ne vaut que pour lui. Il se crée un monde factice, où l'ima-

gination, se jouant des lois de la nature, transpose les éléments, les combine suivant ses caprices, et invente des formes bizarres et chimériques, comme dans les productions fantastiques de la poésie et des arts.

La faculté d'abstraire a encore de graves inconvénients pour les esprits systématiques et pour ceux qui se passionnent aisément. Les uns et les autres sont portés à ne voir les hommes et les choses que dans un seul point de vue, y rapportant tout, n'apercevant ni les différences ni les oppositions, ou même les transformant par l'imagination en ressemblance et en identité. De là vient l'esprit exclusif ou la *partialité,* qui consiste à mettre la partie à la place du tout, ou plutôt à voir le tout dans une seule partie. Celui qui s'engoue pour un objet ne le voit plus que du côté par où il lui plait; et tant qu'il lui plait, il n'y trouve ni vice ni inconvénient. Au contraire tout paraît défectueux, mauvais, haïssable dans une chose ou une personne qu'on n'aime point. Il est rare qu'on voie les bonnes qualités d'un ennemi et les défauts d'un ami, et cependant amis et ennemis sont composés de bien et de mal, comme tous les hommes. Les parents reconnaissent rarement les vices de leurs enfants, et ils sont en général les moins propres à les instruire et à les diriger, malgré l'affection qu'ils leur portent, ou plutôt à cause de cette affection toute naturelle et par cela plus ou moins aveugle. Leur esprit est sous le charme de leur amour; il voit à travers ce prisme. Dans les choses intellectuelles et dans les relations sociales, l'abstraction portée à l'excès peut nuire à la justesse de l'esprit et pousser la volonté à l'injustice. Les partisans d'un système scientifique sont en-

clins à n'admettre comme vrai que ce qui rentre dans leur manière de voir; ils tendent à l'appliquer exclusivement à toutes choses, souvent au mépris de l'évidence et en dépit de la nature. C'est ce qui se voit trop souvent en médecine. Au dire de l'auteur et de ses adhérents, le nouveau système est le meilleur de tous et même le seul bon; il fera merveille dans la pratique s'il est bien appliqué....., et ce système infaillible est bientôt remplacé par un autre, tout aussi parfait que lui, et qui ne durera pas davantage. Dans les choses politiques, les partis sont presque toujours injustes les uns envers les autres, ne voyant que du mal dans leurs adversaires, parce qu'ils appellent mal, ou tournent en mal, tout ce qui est opposé à leur point de vue, à leur intérêt, à leur esprit. Ainsi l'abus des facultés les plus utiles les fait aller contre leur but, en sorte qu'elles entravent, obscurcissent et égarent la raison qu'elles devraient soutenir et fortifier.

§ 147.

La généralisation est l'opération de l'esprit, qui réduit les individus en espèces et les espèces en genres. Le genre et l'espèce diffèrent par le degré de leur *compréhension* et de leur *extension*, c'est-à-dire par la collection des qualités comprises sous le terme général et par le nombre des objets auxquels il s'applique. Il y a deux manières de généraliser: 1° *à priori*, à l'instar de la nature qui dans la génération

et le développement des choses va toujours des antécédents aux conséquents, ce qui suppose dans la raison humaine la connaissance préalable de principes supérieurs ou de données transcendantes; 2° *à posteriori*, d'après l'observation des faits et en prenant pour bases leurs caractères les plus importants. C'est la méthode suivie presque exclusivement dans les sciences modernes.

§ 148.

Les propositions générales, basées sur l'*idée*, donnent à la connaissance humaine quelque chose de nécessaire, d'universel, d'absolu. Elles ne se forment point par un travail lent de la raison, à force d'observation, d'abstraction et d'induction. Elles se développent spontanément dans l'esprit de l'homme aussitôt qu'il entend les noms qui les représentent et à la première aperception des faits qui s'y rapportent. Ce développement, obscur à son origine comme tout développement naturel, mais se posant de prime abord avec assurance, s'éclaircit, se fortifie et se complète par l'expérience et par l'instruction. Tels sont les jugements sur le bien et le mal moral, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le beau et le laid; telles sont les propositions axiomatiques qui énoncent les lois de la raison.

Les deux manières de généraliser dépendent du point de vue où est placée la raison humaine. Quand elle regarde les choses de haut en bas, elle les voit comme la nature les produit; et si elle est réellement dans la voie de la génération naturelle, si au moyen d'une parole supérieure qui éclaire l'intelligence, elle saisit l'idée, et dans l'idée la racine des existences et le principe de leur développement, elle peut acquérir une connaissance profonde et sûre, qui domine les faits tout en s'y appliquant. Cette connaissance s'énonce en propositions générales dogmatiques, apodictiques, dont la certitude, complète au premier moment, n'est point due à l'expérience, bien que l'expérience serve à la justifier. Les généralités de ce genre ne souffrent ni exception, ni diminution, ni augmentation. On ne peut pas même déterminer le temps de leur origine, ni leur assigner un commencement; elles se développent avec la raison, parce qu'elles en sont les principes, les conditions nécessaires, et que sans elles la raison ne pourrait exister ni opérer. C'est pourquoi quelques philosophes les ont nommées *idées innées.* Telle l'idée de l'Être, dont nous avons exposé précédemment la formation, et qui paraît dans l'esprit au premier acte de la pensée, à son premier jugement. Telle l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qui préside à nos rapports avec nos semblables aussitôt que nous avons acquis la conscience de nous-mêmes, et sert de mesure à nos jugements moraux. Telle l'idée de la vérité, que l'enfant a déjà quand il rougit à son premier mensonge. Il passera peut-être toute sa vie à se demander, comme Pilate, qu'est-ce que la vérité? Et en attendant que sa rai-

son le lui explique, il en a l'intelligence et le sentiment; car il n'y manque jamais impunément; il souffre, il est troublé en lui-même toutes les fois qu'il la renie. Telle l'idée du beau dont tout homme porte le germe en lui, et qu'il ne faut pas confondre avec la notion purement empirique de l'agréable. Telles enfin les lois essentielles de la raison. Quand avons-nous commencé à croire qu'un effet ne peut exister sans une cause? L'enfant demande instinctivement le *pourquoi* de ce qu'il voit, et il le cherche par la seule impulsion de sa nature raisonnable avant de le demander. L'expérience peut lui apprendre à trouver les causes; mais le premier fait qu'il remarque lui donne le sentiment et la certitude de la causalité, comme la perception d'une qualité entraîne la conviction de l'existence et de la nécessité d'une substance. Il prononce beaucoup plus tard la proposition générale ou la formule; mais il en comprend le sens et il l'applique aussitôt qu'il pense; car autrement il ne pourrait penser. Les idées fondamentales de la connaissance se forment si naturellement, d'une manière si simple, et le raisonnement y est pour si peu de chose, que l'homme paraît plutôt se rappeler ce qu'il savait déjà, qu'apprendre du nouveau. C'est pourquoi Platon appelait la science une réminiscence. Les idées, suivant lui, sont enfouies dans l'entendement de l'homme ignorant comme dans une mine, ou comme les germes des plantes dans le sein de la terre. L'art de l'enseignement n'est pas d'apprendre à un homme ce qu'il ne sait pas, mais de lui faire retrouver ce qu'il sait; ou autrement, comme Socrate le dit avec complaisance, de le faire accoucher de ce qu'il porte en lui sans le savoir. Il y a certainement du

vrai dans cette théorie. Elle suppose un état antérieur à l'état présent, dans lequel l'homme était plus en rapport avec la vérité, et jouissait par conséquent d'une science plus pure et d'une félicité plus grande; état dont il est déchu par sa faute, et de là son ignorance, sa faiblesse et sa misère, quand il entre en ce monde. Ici paraît une trace du dogme du péché originel, défiguré par l'erreur, comme il arrive toujours dans les traditions païennes. Cette erreur, contenue virtuellement dans les écrits de Platon, a été posée plus explicitement par Origène, qui y fut entraîné par la doctrine orientaliste et panthéistique de l'*émanation*. Elle consiste à dire que l'existence actuelle de chaque homme est la conséquence d'une vie antérieure et individuelle, dans laquelle son âme s'étant dégradée par le péché, se serait obscurcie, condensée, coagulée, et aurait ainsi formé la substance du corps qui lui sert aujourd'hui de prison et où elle doit expier sa faute.

Ce n'est pas le moment de nous arrêter à ces spéculations; nous les touchons en passant pour faire remarquer que dans toute philosophie un peu profonde les idées nécessaires, absolues, universelles, acquises *à priori* et évidentes par elles-mêmes, sont admises comme principes de la science, comme fondements de la moralité, de la législation et de la civilisation. Il n'y a de sciences véritables que par l'idée, témoin la science mathématique fondée, la géométrie sur l'*idée* du point, l'arithmétique sur l'*idée* de l'unité. D'où viennent ces deux idées? Ne semble-t-il pas que nous les ayons toujours eues? Qui songe à les révoquer en doute ou à les prouver? Remarquez

que dans cette science, tout se déduit des idées premières, toute la doctrine en sort *à priori*, sans que les faits y soient pour rien, sans qu'on ait besoin de recourir à l'expérience. Quand vous démontrez telle propriété des nombres ou des figures, vous ne vous inquiétez nullement des individus et des substances; vous travaillez sur des termes abstraits, et ce que vous concluez vaut universellement pour tous les cas du même genre. Le triangle tracé sur le tableau n'est qu'un type grossier et toujours inexact du triangle idéal qui est dans votre esprit; la définition que la science en donne n'est pas tirée par induction de l'observation des triangles particuliers; elle est l'expression de l'*idée* même de la chose, idée qui a surgi complète, quoique obscure dans votre entendement, à la vue du premier triangle, et c'est pourquoi la définition en est immuable, incontestable. Voilà le type de la vraie science. Nous savons bien qu'elle n'a cette rigueur et cette fixité que si elle reste pure, et qu'en descendant dans la pratique et dans les applications, elle participe plus ou moins à la variabilité du monde phénoménique. Mais au moins la nécessité, l'immutabilité du principe subsistent, et au milieu des oscillations et des vicissitudes de la réalité, l'idée reste entière, toujours la même, inébranlable comme un roc au sein de l'Océan: la science n'est jamais sapée dans sa base, ni bouleversée dans sa doctrine.

§ 149.

Les généralités *à posteriori* ou les *notions générales* se font par un procédé propre à la raison humaine et qui n'a point de modèle dans la nature. C'est la méthode d'induction et de synthèse, par laquelle la notion est composée peu à peu au moyen d'observations et de comparaisons successives. L'induction part des faits et aboutit à une abstraction, à un être de raison, c'est-à-dire à un terme général, qui doit signifier et représenter ce qu'il y a de commun dans les choses observées. Le caractère de ces généralités, c'est d'être toujours relatives, contingentes, hypothétiques. Extraites des faits, elles ne valent que pour les faits connus; elles ont une portée purement empirique. Aussi les doctrines qui les prennent pour base, n'ont ni unité, ni fixité.

Le second point de vue de la raison est celui où elle considère les choses de bas en haut, à l'encontre de l'ordre naturel, et rebroussant pour ainsi dire la voie par laquelle la nature pose et développe les faits. Dans ce cas c'est par les sens que s'acquièrent les éléments de la connaissance, et ces éléments ne peuvent avoir une autre valeur, que celle des facultés qui les fournissent. Les données premières du travail de l'esprit sont alors des phénomènes variables et transitoires, et ainsi tout ce qui en sortira, tout ce

qui sera construit avec de pareils éléments sera marqué du même caractère. De là le peu de solidité des systèmes de connaissance formés uniquement *à posteriori*. Les conclusions étant fondées sur un certain nombre de faits, leur valeur augmente ou diminue avec le nombre des faits observés, et elle peut toujours être détruite par un fait nouveau qui ne rentrerait pas dans la généralité posée. Aussi les théories purement empiriques sont toujours instables. Voyez nos sciences naturelles qui se vantent de ne s'appuyer que sur des faits, et de ne rien admettre que ce qui a été constaté par l'observation. Combien de systèmes dans chacune! Et celui qui domine aujourd'hui, règnera-t-il encore demain? Que de changements dans la partie théorique de la Chimie depuis cinquante ans, de Lavoisier à Berzélius! En Physique nous avons deux ou trois systèmes sur la nature de chaque fluide. Que d'obscurités, de contradictions, de choses vagues et hypothétiques dans la Physiologie, où l'on prétend expliquer la vie par les propriétés vitales, les propriétés vitales par la vie, sans qu'on ait l'*idée* ni de l'une ni des autres! En Pathologie et pour la Thérapeutique, que d'opinions diverses ou contraires sur les causes, le siége et le traitement de la même maladie! Cette méthode aveugle et qui va toujours à tâtons, on veut l'appliquer exclusivement aujourd'hui à l'étude de l'homme intelligent et moral! On traite son âme comme un phénomène naturel: c'est un fait comme un autre, dit-on; on ne peut le connaître qu'en l'observant. Qu'en est-il résulté? Qu'en ne voulant reconnaître dans l'homme que ce que l'observation peut y saisir, ce que la raison peut expliquer, ce qu'il y a de plus profond en lui vous

échappe; vous avez vu ce qui est de l'homme, ses facultés, ses formes, son extérieur; vous n'avez pas vu l'homme lui-même. L'homme et sa destinée ont été abandonnés comme le monde à vos disputes, et sa vie a tourné au vent de toutes les opinions. Il en est résulté que la Psychologie, dont on a voulu faire une science fondamentale, n'admettant aucune donnée supérieure, n'a plus eu pour bases que des sensations, des images et quelques faits de conscience; et dès lors la science et la conduite de l'homme sont restées sans principes. Les rapports nécessaires des facultés entre elles n'ont plus été aperçus, et il n'a plus été possible d'expliquer le développement naturel de ces facultés, puisqu'on a méconnu l'ordre de leur génération et leur hiérarchie. Aussi la science de l'âme humaine est-elle aujourd'hui un véritable chaos, où s'accumulent et se heurtent toutes sortes d'observations, d'opinions et de petites théories, dont chacune se dit la vérité, parce qu'elle a quelques faits pour elle; et toutes, après s'être combattues sans se vaincre, vont s'engouffrer dans cet abîme qui s'appelle éclectisme, et qu'on devrait appeler confusion.

§ 150.

Quand la raison a acquis des idées et des notions générales, elle les emploie de deux manières : 1° Elle groupe les faits et les détails autour d'une idée ou d'une notion, comme autour d'un centre, rattachant les parties à une totalité, embrassant la

multiplicité dans une unité, afin de mettre de l'ordre dans sa connaissance : ce qui s'appelle *systématiser, synthéser ;* 2° Les idées ou les notions étant posées comme prémisses ou principes, elle en presse le développement pour en faire sortir les idées ou les notions subordonnées, qui vont à leur tour se résoudre dans les faits à expliquer : ce qui s'appelle *déduire* ou *analyser*. Induire et déduire, synthéser et analyser, tels sont les deux mouvements principaux du procédé vital de la raison, et par conséquent les deux méthodes de la pensée et du discours.

La raison, à mesure qu'elle se pose, tend à systématiser sa connaissance, c'est-à-dire à lui donner de l'ensemble et de l'unité. L'unité est un besoin essentiel de l'âme humaine; ce besoin se manifeste par ses facultés et dans toutes ses tendances : c'est un des caractères principaux de l'être raisonnable. Il ne croit comprendre et pouvoir expliquer les choses qu'en les ramenant à une certaine unité; car tout se tient dans l'univers; il y règne une liaison et un ordre admirable, et par conséquent nous ne pouvons le connaître qu'en saisissant les rapports des existences et leur solidarité. L'esprit systématique ou la tendance au système est donc fondé en nature; c'est l'abus de cette tendance qui en a discrédité le nom. Tout ce qui existe, vit et se développe, est le résultat d'un système, depuis l'organisation d'un insecte jusqu'à la constitution du monde. L'homme s'efforce de reproduire ces systèmes naturels par

le système de sa pensée. Celui qui pense a nécessairement son système, tel quel, sur les choses qui l'occupent; car il a une certaine manière de les concevoir, de les coordonner et de les expliquer. Quand on commence à étudier une science, on ne voit d'abord que des faits et des mots qui flottent quelque temps dans l'esprit sans qu'on en perçoive les rapports; on se croit perdu au milieu de cette multiplicité. Peu à peu ces détails s'assemblent, se classent, se réduisent. Puis, à mesure que l'esprit les embrasse plus facilement et pénètre leurs analogies, il les réduit encore, jusqu'à ce qu'enfin il arrive à tout voir dans une seule idée ou dans une notion. Alors il possède vraiment le système, il le sait. Il en va de même quand on lit un ouvrage; jusqu'à ce qu'on l'ait résumé dans une pensée unique, on ne le connaît pas, et s'il ne peut s'y ramener, il est mal fait.

Tout système rationnel suppose donc une idée ou une pensée qui en est le centre. Si c'est une idée et une idée bien conçue, et que les développements en sortent *à priori* et rigoureusement, sans être altérés par les faits, nous aurons une science véritable, n'avançant que par déduction et ne reculant jamais. Telles les mathématiques. Mais s'il s'agit de faits et de choses vivantes, la difficulté devient plus grande et les résultats sont aussi moins sûrs, parce qu'il entre dans le système des éléments contingents, les faits et les réalités ne pouvant se constater que par l'observation des sens. L'idée peut encore dominer comme principe, et il en sortira quelques pensées secondaires qui se formuleront en définitions plus ou moins exactes, mais dans l'application de ces définitions aux faits, il y aura

toujours du plus ou du moins, et c'est là que commence l'incertitude et la variabilité du système. Que s'il n'y a pas même d'idée au fond de la connaissance, alors tout reposera sur une notion générale, laquelle étant relative de sa nature, ne donnera qu'une théorie plus ou moins étroite et toujours précaire. Ici surtout l'esprit systématique devient dangereux, l'homme étant facilement poussé à l'excès par sa tendance à l'unité. En effet les notions générales formées par la raison, si larges qu'elles soient, n'expriment cependant que le point de vue d'une raison particulière. Comme elles sont un produit de l'abstraction et des phénomènes, il ne peut y avoir en elles rien d'universel, rien de nécessaire; car en supposant même qu'elles soient adéquates à tous les faits connus, et qu'elles représentent complétement le passé de la connaissance, elles ne peuvent engager l'avenir, et les faits futurs n'y sont point compris. Or quand un esprit est préoccupé d'une notion de ce genre, il est porté à y ramener tout, à tout expliquer par elle. Dès lors il observe les faits sous l'influence de cette préoccupation, avec le désir secret d'y voir ce qu'il veut; et la plupart du temps, comme il arrive dans l'illusion de la passion, il ne voit en effet que ce qu'il désire; ou bien l'esprit systématique dénature la réalité et lui fait violence, si elle ne se prête point à ses vues. L'art de guérir nous en offre de tristes exemples. Il n'y a pas une maladie qui n'ait été traitée par les médications les plus contraires, et chacune de ces médications a derrière elle un système. Tel médecin explique tout cas morbide par l'irritation, par l'inflammation; il voit partout phlogose et phlegmasie, il voit le feu partout; donc il faut l'é-

teindre, et pour cela rafraîchir, affaiblir, tirer du sang, et tout ce qui tient à la méthode débilitante. Tel autre voit dans chaque maladie une faiblesse, une atonie, un défaut de force et de vie; donc il faut stimuler, réchauffer, fortifier; et de là l'emploi général des toniques, des stomachiques, des astringents, etc. Il y a du vrai des deux côtés, et c'est pour cela que chacun a des partisans; car les hommes sont toujours séduits par l'apparence de la vérité. Mais ce qui est faux, c'est d'universaliser ce qui est relatif, c'est d'appliquer à tous les cas ce qui ne convient qu'à quelques-uns.

Il en va de même dans la Psychologie, depuis qu'on veut la traiter uniquement par la voie expérimentale. Chaque observateur voit l'homme à sa manière, en raison de son point de vue et de sa propre individualité. N'ayant point l'idée fondamentale de l'homme, et par conséquent, ne connaissant point sa nature, il s'attache de préférence à telle faculté qui lui paraît dominante, et par elle il veut expliquer les autres. De là un système psychologique partiel, exclusif, qui fausse la connaissance de l'homme; le Sensualisme de Condillac, par exemple, qui veut tout ramener à la sensibilité, en sorte que les facultés intellectuelles et morales ne sont que des transformations de la sensation. D'autres ont vu tout l'homme dans la raison, dans la faculté de penser; de là le Rationalisme, qui mettant la perfection de l'homme dans le raisonnement, le porte à ne croire et à n'admettre comme vrai que ce qu'il a jugé dans sa raison propre. D'autres, habitués par leurs études spéciales à considérer surtout le physique, ne voient en nous que de la matière organisée, de la

chair vivante, plus quelque chose de vague qu'on appelle la vie, et dont ils ne savent comment expliquer l'origine. Ils ne tiennent aucun compte de la nature psychique et intelligente, ils mettent tout l'homme dans l'organisme. Il y en a au contraire, qui dans leurs études psychologiques laissent de côté le corps et son influence, et négligeant la partie physique et organique, si admirable dans son économie et si pleine de sens par ses rapports continuels avec le moral, s'enferment avec opiniâtreté dans la conscience de leur moi, dont ils espèrent tirer toute la science de l'homme. Dans le monde politique il y a toujours plusieurs partis qui se disputent le gouvernement et le pouvoir. Chaque parti a sa devise, c'est-à-dire sa pensée et son langage qui en est l'expression. Cette pensée est elle-même la formule d'un intérêt, et cet intérêt, tendant à prédominer, afin de se satisfaire légitimement se donne pour l'intérêt général. C'est donc encore une partie qui veut se mettre à la place du tout. Aussi chaque faction se dit le représentant de la totalité, et parle avec assurance au nom de la nation; c'est le pays qui veut ce qu'ils veulent, qui réclame ce qu'ils demandent; donc s'opposer à eux, c'est résister aux vœux du pays, c'est se mettre en guerre avec la volonté générale, et de là leurs menaces et leur jactance. Plusieurs sont de bonne foi; ils croient ce qu'ils disent, et souvent ils font d'autant plus de mal qu'ils sont plus sincères, mettant plus d'ardeur dans la lutte, à mesure qu'ils sont plus convaincus.

La seconde manière dont la raison exploite les idées et les notions générales, c'est la déduction ou l'art du développement. Il est évident que sans propositions générales

le raisonnement serait impossible; mais il est clair aussi que la vérité des conséquences dépend de la vérité des prémisses. Si les prémisses sont fausses, plus on raisonnera rigoureusement, plus on s'enfoncera dans l'erreur, puisque d'un principe faux il ne peut sortir légitimement que de la fausseté. L'acquisition des idées et la formation des notions générales est donc ce qu'il y a de plus important pour la raison; car elles sont les bases de son travail. Il servirait de peu de bien raisonner, si l'on n'avait la faculté de discerner la vérité et la fausseté des principes. Dans ce cas, au contraire, l'art de la dialectique devient une arme funeste, parce qu'elle sert à munir et à défendre l'erreur. Le logicien subtil, qui a l'esprit de travers et le jugement faux, est le plus terrible adversaire de la vérité.

§ 151.

Dans ses constructions comme dans ses déductions le travail de la raison n'est légitime et fructueux, qu'autant qu'elle opère conformément aux lois de la nature, c'est-à-dire si elle reproduit par sa synthèse l'ordre même dans lequel les choses existent dans la réalité, ou si elle suit dans son analyse la manière dont les existences se développent objectivement. La raison humaine n'a point en elle-même le critérium de la vérité. Il lui est donné de plus haut, et l'expérience seule peut montrer si elle le possède et si elle l'a bien appliqué. C'est par la

pratique que s'éprouvent les systèmes et les raisonnements, comme l'arbre se juge par ses fruits: dans les choses religieuses et morales par la conscience et par les actes; dans les choses naturelles par le sens commun et par l'utilité; dans les arts par le goût et le sentiment du beau; dans l'institution sociale par le bien-être ou le malaise des peuples.

Il en est des œuvres de l'homme comme de celles de la nature, elles se justifient par leur résultat. Les pensées humaines sont vraies, justes, quand elles sont conformes à l'ordre objectif, aux lois de la nature pour les choses physiques, au dessein de la Providence dans les choses morales. Comment reconnaître cette conformité? On ne peut que la pressentir, la présumer, la conjecturer à l'avance; elle se démontre par l'expérience et dans la réalité. Le meilleur juge de la vérité ou de la fausseté des opinions, des systèmes, des théories, des spéculations, c'est la pratique et le temps: il faut savoir attendre. C'est une erreur grave et malheureusement trop commune, de croire que la raison humaine ait en elle un critérium absolu de la vérité, en sorte qu'elle puisse, en pensant et en raisonnant, la discerner infailliblement. S'il en était ainsi, la raison serait au-dessus de la vérité, puisqu'elle posséderait ce qui la juge; elle serait indépendante et ne relevant que d'elle-même, puisqu'elle aurait en elle la mesure du vrai et par conséquent de toutes choses; ce qui n'appartient qu'à Dieu. Elle devient capable de discerner le vrai du faux par une lumière supérieure, qui lui arrive comme une grâce, comme un pur

don, et par laquelle se forment dans l'intelligence les *idées* qui fournissent à la raison les mesures de ses appréciations, de ses jugements, et les principes de ses raisonnements. Quand elle a appliqué ces mesures et développé ces principes, elle croit toujours avoir pensé juste. S'il s'agit d'une science de raisonnement pur, l'exactitude des résultats en donne la preuve. Mais si des faits y sont mêlés, il faut l'épreuve de l'expérience; la pensée ne peut être jugée définitivement que par la réalisation de ses conséquences. Cette épreuve est dangereuse pour celui qui la tente et pour tous ceux qui y prennent part. Que de systèmes n'avons-nous pas vu paraître et disparaître! Ils s'essaient dans la réalité; s'ils n'ont point en eux les conditions de la vérité, ils ne tiennent point; car il n'en va pas dans l'ordre réel comme dans notre entendement, où toutes les chimères peuvent trouver place. Ainsi se sont jugées ces doctrines morales, politiques, religieuses, que la raison livrée à elle-même, a prétendu, dans son exaltation et sa grande confiance en son savoir-faire, substituer aux vérités chrétiennes, et qui n'étaient en définitive que de misérables parodies des idées profondes, de la sublime charité et des institutions divines de l'Évangile. Et que n'a-t-on pas dit et écrit sur le saint-simonisme dans ces dernières années? Tant qu'il est resté dans la spéculation et dans les livres, la discussion était chaude; il y avait du pour et du contre aux yeux de beaucoup de monde, mais quand il est descendu sur le terrain de la réalité pour mettre la main à l'œuvre, il s'est jugé par son impuissance; il s'est tué en voulant s'établir. Il en est de même de toutes les inventions de la raison, de toutes ses pensées pour l'ordre social, l'industrie, les arts, l'agri-

culture. Laissez paraître, laissez venir les applications et la pratique, et bientôt l'événement décidera. Ce qui est utile restera après une certaine oscillation; ce qui est faux ou vain sera emporté par le fleuve du temps, qui roule l'oubli dans ses ondes.

Il ne faut donc point se hâter de juger *à priori* un système, une invention, toutes les fois qu'ils ne présentent ni absurdité ni contradiction, et qu'au contraire des symptômes de vérité s'y trouvent. Il faut voir la pensée à l'œuvre, se réalisant par le fait, s'éprouvant par l'application. Ainsi doit-on le plus souvent conduire les hommes. On est obligé de leur laisser commettre les fautes qu'on prévoit, pour qu'ils acquièrent par l'expérience la conviction de leur erreur, de leur faiblesse ou de leur incapacité. Si vous le leur disiez d'avance, ils ne vous croiraient pas; ils se tourneraient contre vous, et vous les rendriez encore plus ennemis de la vérité. L'événement dira plus que vos paroles, qui auront une tout autre puissance, quand les résultats les auront confirmées. Voilà pourquoi le talent, la science, le génie même, ne peuvent suppléer à l'expérience ni à la pratique de la vie.

§ 152.

La raison ou la faculté de penser prend divers noms suivant les formes qu'elle revêt, les objets auxquels elle s'applique et la manière dont elle s'exerce; on la distingue généralement en *raison spéculative* et en *raison morale*. Le plus bas degré de la raison

spéculative est *l'esprit naturel* qui, lorsqu'il est droit et juste, constitue le *bon sens;* appliqué à la perception des rapports, on le nomme *discernement, sagacité, perspicacité, pénétration.* Renforcé par la réflexion, il devient *méditation, spéculation;* et alors ses principales qualités sont la profondeur, l'étendue et la rigueur logique. Sous le point de vue moral ou dans son application à la conduite, la raison morale, dont le premier degré est le *sentiment des convenances* et ce qu'on appelle le *tact,* produit la *prudence,* la *circonspection,* la *sagesse humaine* ou l'*esprit de conduite.*

La raison spéculative et la raison morale sont au fond la même raison, appliquée d'un côté à la recherche de la vérité, à l'acquisition de la connaissance et de la science; de l'autre à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et à la réalisation des dictées de la conscience dans la conduite de la vie. L'esprit naturel est la raison dans sa première manifestation, à son aurore. Tout homme, se développant dans les conditions de l'humanité, a de l'esprit naturel; c'est-à-dire qu'au milieu du monde et de la société, il acquiert assez de raison pour percevoir les rapports de son existence avec ce qui l'entoure, discerner ce qui peut être utile ou nuisible à sa conservation. Ainsi le sauvage qui vit avec sa tribu dans les forêts, aura un esprit naturel relatif à sa position; l'homme qui se développe sans instruction au milieu d'une société avancée, aura un esprit naturel analogue à la civilisation de cette société,

et il en sera de même pour chaque condition chez un peuple. Ceux qui manquent de cet esprit sont appelés imbécilles ou faibles d'esprit, idiots, *simples,* et cette dernière expression est très juste en ce sens qu'ils sont dépourvus de la faculté de réfléchir, par laquelle l'homme se double en lui-même, se fait sujet-objet pour se connaître et connaître en lui ce qui l'affecte. Ceux qu'on appelle *spirituels* ou *gens d'esprit* ont cette qualité à un degré éminent; et leur esprit est brillant, quand il s'unit à une imagination vive qui réfléchit en couleurs éclatantes les rapports perçus, et à une parole facile qui les exprime par saillies et d'abondance.

Le *bon sens* suppose la rectitude et la justesse de l'esprit naturel; c'est une manière spontanée, naïve, mais juste et nette de juger les hommes et les choses dans une position donnée. Le bon sens est en général tout pratique et ne s'élève point à la spéculation. Il juge souvent mieux que la spéculation, bien qu'il ne puisse rendre compte de ce qu'il décide, parce qu'il voit les choses plus simplement, plus droitement et non à travers les préjugés, les préventions et les opinions convenues qui embarrassent trop souvent l'esprit des savants. Il est remarquable dans les enfants, les femmes, les ignorants. Il vise aux résultats, s'inquiète seulement de ce qui est nécessaire ou utile, et n'a de portée que pour ce qui se rattache à la position de l'individu.

Le *discernement* est l'acte de l'esprit séparant les contraires, les différences, et mettant chaque chose à sa place. Il suppose une mesure d'appréciation, et il est plus sûr, quand sa mesure est nettement déterminée et qu'il a plus

d'habitude de l'appliquer. L'exercice le rend plus prompt, plus facile, plus subtil. Quand le discernement porte sur des rapports très éloignés, et qu'il décide de ce qu'il ne voit pas par ce qu'il voit, présumant, conjecturant, induisant et devinant, il s'appelle *sagacité;* et il a en effet quelque chose de divinatoire, qui lui fait, pour ainsi dire, prévoir les rapports des choses avant de les saisir. C'est une espèce d'instinct de la raison, semblable jusqu'à un certain point à celui de l'animal qui sent de loin sa proie et la suit à la piste, qui pressent ce qui lui est nécessaire, la nourriture qui lui convient ou le danger qui le menace.

La *perspicacité* indique un autre mode de la raison; c'est le regard de l'esprit voyant à travers beaucoup de choses et distinguant tout juste dans le mélange celle qu'il cherche. La perspicacité démêle ce qui est embrouillé, saisit précisément le point principal de chaque chose au milieu des détails et des accessoires, et suit avec constance la ligne qui mène au but malgré les voies diverses qui se croisent sous ses pas. C'est une qualité précieuse dans les recherches scientifiques et dans la pratique des affaires.

La *pénétration* est le regard de l'esprit perçant les objets pour les voir dans leur fond et y porter sa lumière. La plupart des hommes ne voient les choses qu'à la surface. Un esprit pénétrant est toujours poussé à chercher ce qui est par-dessous, à descendre dans la profondeur; et pour cela il regarde les objets directement, en face, afin que son rayon, tombant perpendiculairement sur l'objet, ne soit ni réfléchi ni réfracté, et passe tout entier jusqu'au centre.

Ces modes de la raison, ces nuances de la pensée sont

23.

des qualités naturelles qui peuvent être perfectionnées par l'exercice et par l'art. Elles opèrent le plus souvent par instinct, sans que la volonté s'en mêle expressément. Quand la réflexion les dirige et les soutient, quand la volonté les applique sérieusement et avec suite à un travail donné, la raison devient *spéculative*. Alors la pensée se nomme *méditation*, et elle tend au système, à la théorie. Elle a de la *profondeur* quand dans ses généralisations elle s'adresse aux caractères les plus essentiels, à ceux qui concourent le plus efficacement à la formation des choses et à la manifestation de la vie; quand dans sa manière d'expliquer il y a une idée première qui sert de base au discours, un principe qui donne aux développements de la solidité et de l'unité. Une raison *profonde* n'a point de relâche qu'elle ne soit arrivée au fond des choses, autant qu'il est donné à l'esprit humain d'y entrer. Une raison *étendue* est celle qui a la capacité d'embrasser beaucoup de faits ou de pensées dans un même point de vue, comme l'œil qui aperçoit d'une hauteur un grand nombre d'objets et décrit autour de lui un immense horizon. Une raison *étroite* ressemble à une vue courte, dont l'horizon dépasse à peine la circonscription de la personne. L'instruction, la lecture, la conversation, tous les moyens qui servent à acquérir des connaissances, tendent à élargir l'esprit, à fortifier son regard et à donner à la raison plus de portée et plus de puissance. C'est un des principaux résultats de la communication active et multipliée des individus et des peuples. Enfin la raison spéculative a de la *rigueur* quand, percevant nettement les rapports des choses, elle les enchaîne dans leur ordre naturel et met chacune à sa place, soit dans la synthèse, soit dans la dé-

duction. Par cette liaison intime l'unité s'établit dans le travail de la raison, et il y a de la conséquence, de la solidité et de l'ensemble dans tout ce qu'elle pense, dit et écrit.

Les qualités de la raison morale correspondent à celles de la raison spéculative, et n'en diffèrent que par l'application. A l'esprit naturel répond le *sentiment des convenances,* instinctif à son origine, et qui suppose aussi pour son développement, l'influence de la société et cette instruction spontanée qu'on reçoit, par cela seul qu'on vit au milieu de la civilisation et dans une atmosphère sociale. De là, la pudeur, la honte naturelle, la crainte de faire le mal, le remords quand on l'a commis, et tous ces faits moraux qui prouvent que la raison est déjà munie d'une certaine mesure de bien, de justice, d'honnêteté, qui lui sert à apprécier les actions humaines. Ce sentiment des convenances, fortifié et affiné par l'expérience, produit ce qu'on appelle figurément le *tact,* parce que cette faculté sert à nous conduire au milieu des hommes et dans la société, comme la main aide l'aveugle à se diriger dans l'espace; et que par cette espèce de toucher moral, comme par les doigts, nous reconnaissons le mieux les choses utiles ou nuisibles. La *prudence* est le tact réduit en système, devenu habituel et dirigeant la conduite d'après tel point de vue et pour une certaine fin. La *circonspection* est la prudence en acte ou appliquée aux circonstances du moment, de manière à ne se compromettre en rien et à se garantir de tous les côtés. La *sagesse humaine* est la perfection de la prudence; c'est la raison morale à son apogée, s'efforçant de réaliser dans sa conduite et par ses actions ce qui

lui semble le plus convenable, le plus utile ou le plus honnête. Elle se distingue par l'*esprit de conduite*, qui en est l'application au milieu de la société et dans les relations compliquées et délicates que l'état social établit entre les hommes.

CHAPITRE IX.

De l'acte le plus pur de l'esprit. — Exercice de l'intelligence.

§ 153.

L'esprit humain, qu'il ne faut pas confondre avec l'âme humaine, étant le produit du développement des deux substances qui constituent l'homme, participe nécessairement à la nature de chacune. Il tient à la fois de l'âme et du corps, et de là ses divers degrés, suivant l'influence prépondérante de l'une ou de l'autre à savoir : l'esprit inférieur, posé par la nature physique sous l'influence des agents qui lui sont analogues et dont la manifestation la plus brillante est l'*imagination;* l'esprit supérieur, posé par le développement de la nature psychique dont la première puissance est l'*intelligence;* et enfin l'esprit moyen ou mixte, qui résulte de l'équilibre des deux, ou la *raison*. L'intelligence et la raison sont donc des facultés distinctes de l'esprit humain.

§ 154.

L'intelligence est le rayonnement lumineux de l'âme, pénétrée et fécondée par la lumière divine.

Elle établit autour de l'âme comme une auréole et détermine sa forme spirituelle, l'*entendement pur*, par lequel l'homme peut communiquer immédiatement avec le monde intelligible, avec la Sagesse divine. L'Être dans sa triple manifestation en Bonté, Vérité et Beauté, les idéaux et les idées, tels sont les objets de l'intelligence. Les objets naturels de la raison, qui a été souvent confondue avec l'intelligence sous le nom de raison supérieure ou de faculté de l'absolu, sont les phénomènes ou les images des choses, les faits de la conscience, les notions abstraites et les signes qui les expriment. La raison, proprement dite, ne peut juger de ce qui est universel.

Nous avons dit au chapitre II ce que c'est que l'esprit en général, combien il y a de sortes d'esprits; et dans le chapitre III nous avons expliqué la constitution particulière de l'esprit humain, résultat des deux natures qui composent l'homme, et ainsi les représentant dans leur union. Nous n'y reviendrons point. Nous voulons seulement marquer ici d'une manière saillante, la distinction de l'intelligence et de la raison, confondues par la plupart des philosophes, au grand détriment de la Psychologie.

L'esprit, nous l'avons vu, n'est pas l'âme; il lui appartient comme une propriété, une qualité, une faculté à sa substance; car l'esprit créé n'a point de substance en soi, et c'est pourquoi il ne peut subsister par lui-même; il

lui faut toujours un *substratum* qui lui serve de base et lui donne de la fixité. L'esprit humain, complexe par ses éléments, est cependant un par la personnalité et dans la conscience. L'intelligence et la raison ressortent du même esprit; elles en sont des puissances, mais des puissances distinctes; car elles diffèrent par les natures dont elles sont issues et qu'elles représentent. Dans l'homme adulte, l'intelligence, produit de la nature psychique ou rayon de l'âme, se mêle avec l'esprit de la nature physique dont elle reçoit nécessairement l'influence, à cause du développement simultané de toutes les parties de l'homme. Le caractère intelligent domine tant que l'élément psychique est en plus; quand les deux éléments se balancent, la raison paraît. Nous ne pouvons concevoir la raison, ni même les opérations des sens, de la mémoire, de l'imagination, de l'entendement exercées volontairement et avec conscience, sans l'intervention de l'intelligence; mais on peut concevoir l'intelligence sans ces facultés, et par conséquent sans mélange d'esprit physique et d'influence inférieure: c'est ce qu'on appelle l'intelligence pure. Tels doivent être les êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme actuel. Dans l'homme de la terre l'intelligence ne peut pas acquérir toute sa pureté, parce que l'âme est unie à un corps périssable et grossier. Mais dans une autre sphère d'existence, quand l'âme sera délivrée des impuretés qu'elle a contractées ici-bas, quand le corps glorifié aura repris sa beauté originelle par le travail épurateur de la mort et de la résurrection; quand le rapport, établi primitivement par le Créateur entre ces deux substances pour constituer l'homme parfait, sera

restitué, alors l'intelligence ne sera plus entravée par la nature physique; elle en sera au contraire admirablement servie, secondée, et elle jouira de toute sa puissance, restreinte aujourd'hui par les nécessités de la matière et du monde inférieur sous lesquelles l'homme est tombé. Déjà maintenant, à mesure que nous nous élevons au-dessus du corps, de ses désirs et des choses qui les excitent, notre esprit s'épure, notre raison se tourne en haut; et l'intelligence, éclairée par une lumière supérieure, pressent l'idéal et s'élance sur les ailes de la contemplation vers les vérités éternelles.

Si l'intelligence et la raison sont des facultés distinctes de l'esprit, elles doivent différer par leurs relations.

L'intelligence est en rapport naturel avec ce qui est analogue à l'âme dont elle est le rayon, par conséquent avec ce qui est éternel, absolu, universel, nécessaire. Le monde divin et le monde intelligible, voilà son objet. Tout homme en qui l'intelligence domine, cherche en tout et par-dessus tout, ce qui ne passe point, ce qui ne périt point, la Vérité. Il se distingue par là des hommes vulgaires, chez lesquels prévalent la raison et les sens; l'homme des sens ne s'intéressant qu'à ce qui le fait jouir, l'homme de raison raisonnant sa jouissance pour la tourner en intérêt bien entendu. La raison d'ailleurs est étroitement liée à l'intelligence, parce qu'elle lui est immédiatement subordonnée; elle en reçoit ses principes et ses lois, qu'elle applique sans pouvoir les expliquer; et si elle les refuse ou les met en question, elle s'ôte la possibilité de penser et s'annule par le fait. Son travail porte sur des matériaux fournis par l'expérience; et ainsi toutes ses œuvres, si habilement

combinées qu'elles soient, ont toujours le caractère de la contingence et du relatif. Les axiomes eux-mêmes, tels que la raison les formule, n'ont point une portée universelle; ils n'ont de valeur que dans la sphère rationnelle et dans le monde physique, partout où le temps et l'espace sont les conditions de l'existence. La loi de la substance, qui affirme qu'il n'y a point de qualité sans substance, n'est applicable que là où la substance se manifeste et se distingue par des qualités, par des accidents. Appliquée au monde divin, à Dieu, elle n'a plus de sens, parce que Dieu est Celui qui est, qu'en Lui il n'y a qu'être et substance, rien d'accidentel, de contingent, de phénoménique. La loi de la causalité qui dit: *Tout ce qui existe a une cause,* s'arrête impuissante devant l'*Être,* Principe de tous les êtres, au delà duquel il n'y a plus de cause. En outre Dieu, comme Créateur, ne peut pas être appelé proprement la cause des créatures; car si le Créateur et la créature étaient entre eux dans le rapport de la cause à l'effet, ils seraient de la même nature; l'une eût été contenue virtuellement dans l'autre, comme un fait dans celui qui le produit, ce qui mènerait au panthéisme. Il en est de même des axiomes suivants: *Rien ne vient de rien; le tout est plus grand que la partie; le tout est égal à la somme des parties;* propositions évidentes, incontestables dans le monde physique et rationnel, mais qui, transportées dans le monde métaphysique et intelligible, donneraient lieu à des jugements absurdes et impies, ce qui arrive quand la raison humaine, voulant juger ce qui la dépasse, applique ses mesures à un ordre de choses où elles ne vont plus. Elle établit alors un dogmatisme logique sans base ni sanction, qui compromet les

hautes vérités qu'il veut défendre, comme il est sans force pour les ébranler, quand il se tourne contre elles. La spéculation rationnelle, appliquée exclusivement aux vérités transcendantes de la religion, de la morale, de la science et de l'art, a toujours produit le scepticisme.

§ 155.

L'intelligence et la raison diffèrent notablement par leur manière d'opérer. L'acte de l'intelligence est simple comme l'âme dont il émane; c'est le regard de l'âme percevant ou appréhendant la vérité instantanément et aussi simplement qu'il est possible, c'est la vision pure : on l'appelle *contemplation*. L'acte de la raison au contraire, ou la pensée, est toujours complexe, successif, fractionné. Elle part de données contingentes, de phénomènes, de faits, d'observations qu'elle compare pour en faire ressortir les rapports. Elle abstrait laborieusement, elle induit et déduit avec effort, et sa plus haute opération, le raisonnement, est le signe de son imperfection, puisqu'il procède lentement du connu à l'inconnu, empruntant le secours des moyens-termes pour unir les extrêmes dont le rapport n'est point immédiatement saisi. La raison est à l'intelligence comme le temps à l'éternité.

La distinction de la raison et de l'intelligence a été faite

dans tous les temps par les philosophes qui ont su observer profondément l'âme humaine. Elle ressort de tous côtés dans les ouvrages de Platon, là surtout où il décrit les degrés d'ascension de l'esprit pour revenir par la purification à la contemplation. La doctrine platonicienne repose en grande partie sur l'opposition de la *science*, fondée sur l'*idée;* et de la *connaissance* qui provient des sens et de l'abstraction rationnelle. Le *gnostique* ou le vrai savant, s'élevant par la vue de l'intelligence jusqu'à l'*idée* des choses, sait d'une manière certaine, immuable; tandis que celui qui ne connaît que par les sens et les facultés inférieures, ne saisit que des phénomènes, des ombres, et ne peut avoir que des opinions. *Scire* et *opinari* étaient pour les anciens deux choses très différentes et même presque opposées. La fameuse allégorie de la caverne, dans Platon, l'exprime d'une manière frappante.

« Représentez-vous une caverne où la lumière ne pénètre que par une seule ouverture. Dans cette caverne sont des hommes qui y ont été élevés depuis leur enfance et qui y restent la tête et les jambes enchaînées, en sorte qu'ils ne peuvent porter leur regard que sur ce qui est devant eux. Entre la lumière qui vient d'en haut et eux, est un chemin par lequel passent des hommes portant des statues, des figures d'animaux et autres choses; et les ombres de tous ces objets sont projetées sur la paroi opposée de la caverne. Nos prisonniers qui ne voient que des ombres sont cependant persuadés qu'ils aperçoivent les objets. Que si nous détachons l'un d'entre eux pour le mener vers la lumière, et que nous lui fassions voir les choses elles-mêmes, seront-ce les choses ou leurs images qui lui paraîtront la vérité?

Cet homme exposé subitement à l'éclat de la lumière en souffrira au commencement; il ne verra rien à cause de la douleur, puis il s'y habituera peu à peu, regardera d'abord les objets pendant la nuit et à la lueur des astres, et finira par les contempler en plein jour; et alors, toutes les fois qu'il se rappellera sa vie passée, il la trouvera bien misérable auprès de sa vie présente. Supposez maintenant qu'il rentre dans la caverne, et que parlant de ce qu'il a vu, des choses véritables, à ceux qui n'en sont point sortis, il leur affirme qu'ils ne voient que des ombres; ceux-ci se moqueront de lui, ils le regarderont comme un fou, ils diront que personne ne doit chercher à s'élever aux choses supérieures, et que si quelqu'un le tente, il faut le tuer. Telle est l'image de notre vie. Tant que nous nous servons seulement des sens, nous ne voyons que les ombres des êtres. Mais quand nous dirigeons le regard de l'âme en haut, nous contemplons les choses intelligibles et vraies. Ceux qui redescendent de cette contemplation n'aiment point à se mêler des choses humaines, et il n'est pas étonnant que les autres hommes se moquent d'eux et les persécutent, parce qu'ils ne peuvent plus s'habituer à leurs ténèbres. » (*Republ.,* liv. 7.)

Cette caverne est l'entendement humain. Leurs sens et leurs organes sont l'ouverture par où la lumière pénètre, les images qui se peignent sur le fond sont les conceptions des choses sensibles dans l'entendement; ceux qui prennent les ombres pour la réalité, qui composent leur connaissance avec ces fantômes et repoussent l'annonce des choses supérieures, sont les hommes de raison s'enfermant dans leur esprit propre et faisant de la science avec des

abstractions. Celui qui a été délivré de ses liens, conduit à la lumière et mis par elle en rapport direct avec la vérité, c'est l'homme d'intelligence qui, ayant goûté les choses éternelles, n'a plus de goût pour les périssables; c'est l'homme transcendant dont se moquent les hommes positifs et vulgaires; c'est le génie aux prises avec le sens commun et l'habitude.

Voici un autre passage de Platon où les deux *vues* de l'esprit sont parfaitement distinguées.

« L'âme voit de deux manières; ou elle voit par le corps, par les organes des sens; ou elle voit purement par elle-même. Dans le premier cas elle est entraînée par les organes vers ce qui change toujours; elle s'égare, se trouble comme enivrée, elle ne touche les choses qu'en vacillant. Mais quand elle voit purement, par elle-même, sans intermédiaire, alors elle se dirige vers ce qui est pur, éternel, immortel, immuable, s'y attache fermement, comme étant de la même nature; elle cesse d'errer, et une fois qu'elle a touché ce qui est éternel et immuable, elle y reste fixée. » (*Phædon*, chap. XXVII, édit. de Vittenbach. — P. 188 de celle de Deux-Ponts.)

En voici un autre qui marque les degrés par où l'âme s'élève du sensible à l'intelligible, de la sensation à l'idée.

« Celui qui veut s'élever à l'amour parfait, à l'amour sublime, doit passer par tous les degrés de la beauté. D'abord il considère les beaux objets de la nature, puis il reconnaît que la beauté qui est dans tous les temps, est une seule et même beauté, et alors il ne s'attache plus à un seul objet beau, mais il devient amateur de tous les beaux objets en général. Ensuite il trouve dans les âmes

une beauté supérieure à celle des corps; il la considère dans les actions, dans les caractères, dans les institutions humaines, dans les lois; et il trouve que cette beauté morale est une et la même. De là il passe aux sciences, et trouvant en elles une source abondante de beauté, il n'admire plus servilement telle chose, telle action ou telle institution; il ne reste plus esclave d'une beauté particulière, mais se plongeant par le regard dans la mer profonde du beau, il contemple; et en contemplant il enfante des idées et des pensées merveilleuses, jusqu'à ce que, se fortifiant et se développant davantage, il pénètre dans la science une du Beau lui-même. Celui qui est ainsi conduit par l'amour à travers ces degrés, et qui voit les choses belles dans un ordre convenable, quand il parviendra au terme de l'amour, contemplera tout d'un coup une Beauté admirable par sa nature..... C'est quelque chose qui a toujours été, qui ne devient point, qui ne périt point, qui ne croît ni ne décroît, qui n'est pas beau en une partie et laid dans une autre, beau dans un temps et laid dans un autre temps, beau pour l'un et laid pour l'autre. Ce beau en soi ne peut pas être représenté par l'imagination, comme un visage, un corps, un discours ou une science; on ne peut point le placer en autre chose qu'en lui-même, comme dans un animal, sur la terre, dans le ciel; mais il est éternel, absolu, uniforme, étant lui-même, par lui-même et avec lui-même. Toutes les choses belles le sont par sa participation, tellement qu'en donnant à toutes, il ne perd rien. On ne peut non plus lui rien ajouter et il ne souffre aucune modification. L'homme monte donc graduellement du beau physi que au beau moral, du beau dans les mœurs au beau dans

les sciences, puis au beau dans la science une ou à la science du beau, et enfin il contemple le Beau lui-même. Alors en aspect avec le pur, le parfait, le simple, le divin, il s'y attache de toute sa force, et il enfante en lui non plus les images d'une vertu encore au-dessus de lui, mais la vertu elle-même; car il touche la chose et non plus son simulacre, et en enfantant et développant en lui la vertu, il devient ami de Dieu et participe à l'immortalité. » (*Banquet*, éd. de Deux-Ponts, p. 246).

L'école néoplatonicienne d'Alexandrie, éclairée d'un rayon chrétien tout en repoussant le Christianisme, a signalé l'intelligence d'une manière encore plus éclatante.

« Pour contempler la Beauté éternelle, il faut fermer l'œil du corps, et ouvrir, exciter cet autre œil que tous les hommes possèdent, mais dont bien peu se servent. Il faut tourner cet œil intérieur vers les choses lumineuses; car c'est par lui seulement qu'on s'élève au monde intelligible pour y contempler les idées. (Plot. *Enneade* I, liv. 6).

« Si vous êtes pur, un en vous-même et s'il n'y a plus rien d'hétérogène en vous, alors vous devenez vous-même lumière vraie et pure, lumière incommensurable, non plus restreinte dans une forme, mais immense, au-dessus de toute mesure et de toute quantité. Dans cet état vous n'êtes plus qu'œil, que vue, et n'ayant plus besoin de guide, vous fixez votre regard et vous contemplez la Beauté éternelle, voile, tente, vêtement ou revêtement du Bien absolu. » (Plot., *Traité sur le Beau.*)

Il n'y a pas jusqu'à Aristote qui n'ait posé nettement la distinction de l'intelligence et de la raison dans les paroles suivantes tirées de l'*Éthique*, liv. 6, chap. I, *a medio.*

« Scientificum animæ, quo anima cognoscit necessaria, est *aliud principium et alia pars* animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia. »

On sait qu'Aristote avait été le disciple de Platon, et bien que la tendance toute positive de son esprit l'ait surtout porté vers les choses terrestres et ainsi vers les parties de la connaissance qui y répondent, cependant il admettait, ainsi qu'on le voit dans ses livres sur la métaphysique, des principes nécessaires et éternels comme bases de la science, et il les rapportait à l'intelligence ou à cette faculté de l'âme qu'il nomme la *puissance scientifique*, pour la distinguer de la faculté *opinative* et raisonnante.

S. Augustin, dans le livre *de spiritu et animâ*, t. I, chap. XIV, dit : « Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis *sensus*, deinde *imaginatio*, deinde *ratio*, deinde *intellectus*, postea *intelligentia.* »

Il dit ailleurs : « Eadem in homine est ratio et intellectus, licet *intelligere* sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, *ratiocinari* autem procedere de uno intellecto ad aliud, hoc enim imperfectè, illud perfectè est. »

Dans son *Traité sur la Trinité*, chap. VII *in fine* : « Pars rationis superior intendit æternis conspiciendis et consulendis; ratio inferior intendit temporalibus disponendis. »

S. Thomas dit dans la *Somme*, Quæst. 64, art. 2 : « Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos apprehendimus prima principia, quorum est intellectus : Homo vero per rationem apprehendit mo-

biliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. »

Et ailleurs : « Et hoc est in angelis, quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcunque in eis cognosci possunt, et ideo dicuntur *intellectuales ;* quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem accidit ex debilitate intellectualis luminis in eis. » Sum. Quæst. 58, art. 3.

« Ratio est vis animæ cognoscitiva, deductiva conclusionum ex præmissis, elicitiva quoque insensatorum ex sensatis et abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione suâ egens. Hæc descriptio per ultimam particulam notat differre rationem a sensualitate, quæ utitur organo. Per alias autem ab intelligentiâ simplici secernitur; cujus operatio magis attenditur in receptione cognitionis simplicis a superiori luce, Deo, quam attendatur in deductione conclusionum, quod est proprium rationis, sive principia suscepta sint ab experientia per sensus; sive illa sibi præsentaverit ab alto simplex intelligentia.... » Joan. Gerson. de mysticâ Theologiâ speculativâ. Consid., XI, p. 371.

« Tres cognoscendi modi sunt, quorum unus animalis dicitur, utens maxime oculo carnis; alius rationalis, utens plus oculo rationis; alius spiritualis, utens oculo contemplationis, sicut distinxerunt divini homines tres oculos et tres vivendi modos. »

« Videmus itaque quosdam ex hominibus vivere non ele-

vatiùs quam bruta : solis enim sensibus utuntur, aut eos solos insequuntur. Alii magis insequuntur rationem, intelligentes abstractas regulas artium et scientiarum. Tertii ultrà hæc omnia elevant se supra rationem in quamdam regionem æternitatis et perspicabilitatis et super omnem fluitationem et confusionem infinitam desideriorum et cogitationum in auram quamdam libertatis serenam assurgunt et evolant, et jam non minùs videtur differre eorum vita a cæteris hominibus, quam distant homines a pecoribus.» Id. Consid., XXVI, p. 382.

Mais nulle part nous n'avons trouvé cette distinction aussi nettement et aussi philosophiquement posée que dans cette phrase de Boëce. « Intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus. » (De consol., lib. 5, ex prosâ 4.)

Si maintenant nous rentrons en nous-mêmes pour constater par notre propre expérience cette distinction fondamentale, nous trouvons en effet deux manières de voir, comme dit Platon, l'une par les sens et au dehors: c'est la vision organique; l'autre par l'esprit et au dedans: c'est la vision intellectuelle ou le regard de l'intelligence. Dans l'une ni l'autre il n'y a aucune réflexion active, aucun mélange de pensée. Quand je regarde un objet, j'observe, je considère, mais je ne pense point; et aussitôt que je pense, je ne vois plus l'objet au dehors, mais son image dans mon entendement. Il en est de même dans la contemplation de la vérité ou d'une idée; je vois, je regarde, j'admire, je suis pénétré de la lumière de la chose et la sens délicieusement, mais je ne pense point; et si la réflexion intervient, la contemplation cesse et la jouissance avec elle. Rien n'est plus simple ni plus subtil que la vision de l'intelligence:

c'est le rayon qui va d'un point à un autre. L'homme intelligent n'est pas toujours celui qui raisonne le mieux, et un homme très fort en raison peut n'avoir pas beaucoup d'intelligence. Ce sont deux procédés différents, et suivant la prédominance de l'un ou de l'autre, l'esprit a une autre allure, un autre caractère. L'intelligence saisit la vérité instantanément, souvent quand on y pense le moins; c'est une illumination soudaine qui la lui découvre; et ni la persévérance de l'attention, ni la patience du travail ne peuvent suppléer à ce don du ciel. Les hommes très intelligents ne fixent pas longtemps leur attention sur le même objet, mais quand ils l'y appliquent, elle a une extrême intensité, elle perce en un moment jusqu'au fond, et ils voient plus d'un coup d'œil que d'autres par une longue observation. C'est pourquoi ils travaillent moins, à mesure qu'ils ont plus de facilité, comme on le remarque déjà dans les enfants, où le progrès et le succès sont plus en raison de l'intelligence que de l'application et de l'assiduité.

L'acte de la raison, s'exerçant sur les choses phénoméniques et sous la condition du temps, est successif; car l'esprit ne pouvant regarder qu'une chose à la fois, doit, pour comparer deux objets et en saisir le rapport, aller de l'un à l'autre; et ainsi la perception d'un rapport suppose plusieurs opérations rationnelles. Ici se trouve le point ou l'anneau par lequel la raison s'attache à l'intelligence. Percevant un rapport entre plusieurs termes, l'esprit embrasse en une seule vue ce qu'il y a de commun entre eux, ou ce qui les rapproche. L'exercice de la pensée se résout donc en dernière analyse dans un acte d'intelligence, dans cette vue simple qui saisit l'unité dans

la multiplicité; et en effet, nous savons par la manière dont la raison est constituée, qu'il y a de l'intelligence en elle. Quand le rapport est perçu immédiatement, d'un seul coup, c'est l'intelligence qui domine. Quand il est dégagé à l'aide de termes intermédiaires et par la démonstration, l'opération est surtout rationnelle; et l'intelligence, qui y prend toujours part parce qu'aucune connaissance ne peut être formée sans elle, est entravée par les formes, par les signes, par tout l'attirail du raisonnement. On ne raisonne que là où il n'y a point évidence; ce qui se voit n'a pas besoin d'être démontré, et l'aperception simple et instantanée du vrai est l'acte le plus parfait de l'esprit. La pensée et le raisonnement analysent, exposent, démontrent: mais pour qu'il y ait lieu à démonstration, il faut que la vérité ait déjà été vue, conçue ou pressentie. L'acte de l'intelligence précède nécessairement l'exercice de la raison.

L'âme, dit Platon, est un œil fait pour contempler la vérité. Elle est immortelle et la vérité est éternelle; elle pourra donc toujours la contempler, et ainsi l'exercice de l'intelligence est immanent comme le sujet et l'objet entre lesquels il intervient. La raison au contraire est temporaire; car la pensée est successive et porte sur des choses passagères, sur le développement des existences, ou sur le passage de l'être à l'existence. Or quand ce passage sera opéré, quand l'être aura manifesté ce qui était en lui, quand le développement des existences sera accompli par la réalisation des idées divines, et que l'homme sera glorifié dans son corps et dans son âme, il n'y aura plus lieu à pensée, puisqu'il n'y aura plus de temps; il n'y aura plus de faculté mixte ou in-

termédiaire entre le temps et l'éternité, entre le ciel et la terre, entre ce qui est et ce qui paraît; la raison sera absorbée par l'intelligence, comme le temps par l'éternité et la mort par la vie.

§ 156.

Les produits de ces facultés sont divers comme leurs actes. D'un côté ce sont les *idées*, types ou reflets dans l'entendement de ce qui est, des choses véritables et éternelles, agissant sur l'âme humaine au moyen de la lumière intelligible. Les idées sont pour la science ce que les idéaux, qu'elles représentent, sont pour les existences réelles, principes, bases radicales, plastiques pures. Elles se produisent en nous avec une certitude absolue, fruit de l'évidence la plus complète ou du sentiment le plus intime. C'est la certitude métaphysique. De l'autre côté, ce sont les *notions abstraites* et les opinions, systèmes et théories qui en proviennent; partie contingente et variable de la connaissance, toujours relative aux faits, à l'observation des faits ou aux principes de la démonstration.

Il n'y a de certitude absolue que par l'idée vue ou sentie. La certitude morale, qui serait mieux appelée *croyance rationnelle*, bien qu'elle soit complète en son genre, puis-

qu'elle exclut le doute, a cependant toujours de la contingence. La certitude physique est toute relative; car elle se rapporte à notre état présent, à notre organisation, à nos conditions d'existence en ce monde; elle varie avec la disposition des organes, la situation et les circonstances. Néanmoins elle est aussi complète à son degré; car elle porte en elle une évidence phénoménale, que le raisonnement ne peut lui donner ni lui ôter. Toutes les fois en effet que la raison veut démontrer ce que les sens témoignent, elle s'embarrasse en des difficultés inextricables; elle tourne dans un cercle vicieux, invoquant ce qui est en question pour le prouver, sous peine de n'avoir ni bases ni données. La vue de l'intelligence s'appliquant à des vérités éternelles, que l'âme voit immédiatement par elle-même, dit Platon, et non par des images, produit la certitude absolue. Aussi les *idées,* fruits de la contemplation intellectuelle, sont les principes de la science; il n'y a point de science véritable sans idée.

Il arrive quelquefois que l'idée est sentie plus que vue. La lumière supérieure, qui doit la produire, descend dans la profondeur de l'âme, y est absorbée et ainsi ne peut se réfléchir dans l'intelligence non encore assez développée, et par là incapable de concevoir l'idée et de comprendre la science. Il en résulte ce qu'on appelle la *foi,* qui est la racine de l'idée, comme l'idée est le principe de la science, comme la science est la base de la doctrine. Mais qu'on ne s'y trompe pas; la foi tout obscure qu'elle est par sa profondeur, est intelligente; c'est une intelligence pénétrée par l'action de la vérité, mais qui n'a pas encore conscience d'elle-même et de ce qui la pénètre; c'est une lu-

mière non réfléchie, et par cela moins éclatante. La foi tourne tout entière en sentiment et en acte; elle est le mobile le plus puissant de la volonté; c'est un levier qui a son point d'appui dans l'éternité. De là les merveilles qu'elle opère, et par le commerce intime qu'elle établit entre le ciel et l'âme, où s'épanchent alors les vertus et les trésors célestes, et par la conviction profonde, invincible qu'elle lui donne des vérités immuables: conviction qui rend l'homme capable de sacrifier le monde entier et lui-même à ce qu'il croit, à ce qu'il sent, à ce qu'il aime par-dessus tout, Dieu et sa parole.

§ 157.

L'intelligence est plus ou moins pure, plus ou moins lumineuse, selon les objets vers lesquels l'homme tourne habituellement son regard et son amour. Elle est toujours le rayon visuel de l'âme, et comme tel, l'instrument nécessaire de toute science et de toute connaissance. Mais ce rayon se dirige d'abord par les sens et leurs organes vers les objets sensibles, vers le monde des corps où l'homme vit de la vie animale. Plus tard l'homme se replie sur lui-même et se crée en lui un monde spirituel où il vit de la vie réflexive, en être raisonnable. Plus tard encore, il abandonne de gré ou de force le monde factice de sa raison propre; et heureux alors s'il s'élève vers la lumière intelligible, pour redevenir par elle plus

purement intelligent! Les théories platoniciennes de la *réminiscence* et de la *purification* expriment le retour de l'âme aux idées, ou le détournement de son regard des choses qui passent, pour le diriger vers celles qui ne passent point. C'est la transition de la vision organique à la contemplation.

Quand nous distinguons les diverses facultés de l'âme, l'intelligence, la raison, les sens, il ne faut pas croire que nous les regardions comme autant d'êtres séparés. Il n'y a d'essentiellement *autre* dans l'homme que les deux natures qui le constituent et qui sont irréductibles; mais les esprits qui émanent de ces natures se pénètrent, et de la proportion de cette pénétration résultent les degrés du développement humain. L'homme étant constitué par l'union d'une âme et d'un corps, il y a quelque chose de physique dans tout ce qu'il sent, dans tout ce qu'il fait, même dans l'acte le plus élevé de son intelligence, dans le mouvement le plus pur de sa volonté; comme aussi l'âme a sa part dans les opérations des sens et jusque dans les fonctions organiques du corps. Les facultés sont *unes* au fond, puisqu'elles sont l'âme agissant; elles sont distinctes par la forme ou par la diversité de la manière d'agir; de même que dans l'organisme une seule vie fonctionne par différents organes; et dans le monde les forces qui se manifestent par plusieurs espèces d'agents dynamiques ou mécaniques, sont les expressions multiples d'une force générale. Il y a certainement de l'intelligence dans l'exercice des sens de l'homme; car par tous les sens il

peut être attentif, et l'attention est la direction du rayon de l'âme, lequel dans ce cas est atténué, modifié, brisé par les milieux psychiques, organiques et physiques qu'il traverse pour atteindre son objet. C'est ce qui distingue la perception sensible dans l'homme et dans l'animal. L'animal a aussi des sens; il voit, il entend, il palpe; il est même attentif jusqu'à un certain point; mais ses sens ne lui servent qu'à recevoir les impressions et les impulsions des objets, d'où proviennent ses mouvemens instinctifs. Les sens ne sont pas pour lui sources de connaissance, moyens d'observation; il ne connaît les choses que relativement à ses besoins, et nullement dans leur rapport avec la vérité, parce qu'il n'y a point de vérité pour lui, ou plutôt parce que la faculté pour la saisir lui manque. Aussi quelle immense différence entre le regard de l'homme le moins intelligent et celui de l'animal qui le paraît le plus! Dans l'enfant au berceau, même quand son œil est encore terne, vague, incertain, il y a déjà une aurore de l'intelligence humaine; l'âme immortelle point au milieu des mouvements de l'animal, sous l'enveloppe épaisse qui la recouvre; elle brille déjà à travers les ouvertures de sa prison.

Dans la raison, il y a plus d'intelligence que dans les sens et les facultés qui en ressortent; mais ici le rayon de l'âme subit une autre espèce de modification, non plus un réfrangement comme dans les prismes sensibles, mais une réflexion qui lui est imprimée par le moi en vertu de sa force attractive, par laquelle il replie son regard sur lui-même pour se faire l'objet de sa propre considération. Ainsi l'esprit humain acquiert la conscience de lui et constitue

son entendement. Que si l'âme se tourne volontiers en haut, vers les vérités intelligibles, dès lors elle reviendra moins sur elle, elle réfléchira moins, elle perdra peu à peu l'habitude de se regarder et presque la conscience d'elle-même; sa raison sera moins exercée que son intelligence, et elle vivra plus par la contemplation que par la pensée. Dans ce cas l'homme devient plus purement intelligent, et il faut qu'il le devienne tôt ou tard, s'il doit rentrer dans l'ordre; il faut qu'il dépouille l'existence fausse que le péché lui a faite. La division par la mort des deux natures qui nous constituent est devenue nécessaire, parce que leur rapport hiérarchique a été bouleversé dès l'origine, et qu'il ne peut être rétabli, tel que Dieu l'avait institué en créant l'homme, qu'après que chacun des deux termes, retrempé pour ainsi dire et renouvelé par le feu divin, aura été épuré des éléments hétérogènes qui ont mis le trouble et la discorde entre eux.

De là la nécessité de la mort pour tout homme qui naît ici-bas, et aussi la promesse de la résurrection ou de la reconstitution de l'homme nouveau dans ses parties intégrantes, dans ses deux natures, quand elles auront passé par le feu de la purification. La mort détruit l'existence sensible et l'existence rationnelle; car l'une et l'autre résultent de l'union actuelle de l'âme et du corps; et la mort brise cette union. La raison propre avec ses réflexions, ses pensées, ses opinions, ses systèmes et tous ses produits s'évanouit, quand la combinaison qui l'a formée se dissout. L'âme avec l'esprit intelligent qui en provient va en son lieu; le corps et l'esprit physique qui en dépend, retourne à la poussière dont il a été pris. De là le malheur de l'âme qui, séparée

du corps par la mort, n'est pas tournée vers les choses éternelles et n'y aspire point par son désir. Pleine de l'amour de la terre et des vaines opinions qui s'y rapportent, elle tend de toute la force de sa volonté vers ce qu'elle aime encore; et comme elle ne pouvait s'y unir que par le corps qu'elle n'a plus, elle se consume en un vain désir, en des efforts impuissants; elle est agitée par un esprit inquiet qui ne trouve pas où se poser et ne lui laisse point de repos. C'est un feu qui ne s'éteint point, un ver rongeur qui ne meurt point. Heureux l'homme dont l'âme élevée dès cette vie vers les choses divines, y fixe son regard avec amour, et commence à aimer ici-bas le seul objet qu'il doive aimer toujours, se détachant volontairement des joies passagères du monde, qu'il sera d'ailleurs obligé de quitter tout à l'heure! La religion chrétienne enseigne surtout à vivre en apprenant à mourir; elle y prépare avec tant de sollicitude, parce qu'elle regarde la mort comme une crise qui décide péremptoirement de notre avenir. Le Christianisme seul a vu le vrai but de l'existence humaine sur la terre: l'homme vit ici-bas pour mourir, et il meurt pour renaître. Là est le sens profond de la parole de S. Paul: « La mort est la solde du péché. » Là se trouve la raison de l'efficacité merveilleuse d'une bonne mort, d'une mort chrétienne acceptée avec toutes ses conséquences, comme expiation du mal et moyen de régénération. Platon a entrevu jusqu'à un certain point ces grandes vérités, dont il avait recueilli des traces dans les sanctuaires de l'Orient. Telles qu'il les a comprises, elles sont devenues les vues dominantes, les *idées* de sa philosophie; il les a saisies dans leur rapport avec la science et l'art; et la purification, l'ex-

piation n'ont été pour lui que des moyens de ramener l'homme à la contemplation du vrai et du beau. Il y a dans l'antinomie qu'il présente sans cesse entre les *idées* et les *opinions*, la *science* et la *connaissance*, ce qui *est* et ce qui *existe*, les *choses véritables* et les *phénomènes*, un aperçu, ou si l'on veut, un pressentiment de ce que l'Évangile a annoncé plus tard à la terre, en opposant le royaume de Dieu aux royaumes de ce monde, la vie éternelle à l'existence périssable.

§ 158.

L'intelligence naît dans l'enfant à la première réaction de son âme vers une influence analogue à sa nature. C'est par la parole que cette influence lui arrive, et son développement intellectuel est en raison de la parole qui le pénètre. Si cette parole est purement humaine, partant des sens, de l'imagination, de la raison, de la volonté propre, l'âme en sera faiblement actionnée, pénétrée; et alors sa réaction sera superficielle, son regard ne partira point du fond, l'intelligence sera peu vivante à son origine. Mais si la parole vient de l'âme, s'il y a du divin en elle, si elle annonce avec foi le nom sacré de Dieu, alors Dieu lui-même agit médiatement sur l'âme de l'enfant, et par sa lumière développe dans l'entendement le germe de l'idée universelle

de l'Être. Cette lumière du ciel échauffe le cœur, excite et nourrit l'intelligence, facilite le développement intellectuel et moral, et produit dans l'enfant les vertus propres à son âge et à son degré, le tout en raison de son adhésion ou de sa foi simple à la parole qu'il reçoit. La foi est le signe caractéristique du développement de l'intelligence dans le premier âge.

C'est par la foi que l'homme entre d'abord en rapport avec ce qui est divin. La foi, prise dans son vrai sens, se rapporte toujours à quelque chose de sur-humain; c'est l'adhésion simple de l'esprit à la parole qui lui annonce ce qui est infini, éternel, et par conséquent au-dessus de ses moyens naturels de connaître. Elle naît dans l'âme, quand l'objet qui lui correspond agit sur l'âme, c'est-à-dire Dieu lui-même par l'intermédiaire de la parole de l'homme. Là où il y a de la foi, il y a donc communication de l'homme avec Dieu; l'âme est touchée d'une impression supérieure, atteinte d'un rayon céleste, et elle réagit par son regard, par son désir, par son amour; puis par ses paroles et ses actes, autant que sa faiblesse le permet et selon le degré de son développement. L'intelligence de l'homme dépend en grande partie de cette première fécondation. Si elle se fait régulièrement, si l'enfant reçoit dès le commencement une parole de bien et de vérité, une parole de foi qui pose en lui le nom sacré de Dieu, il en sortira une intelligence pure, lumineuse, vivante, qui plus tard s'élèvera volontiers et comme d'elle-même aux choses célestes

et tendra toujours vers la Vérité universelle, vers Dieu son principe. Si au contraire c'est une parole superficielle qui l'a frappée d'abord, il y aura encore une fécondation intellectuelle, parce que toute parole humaine contient un esprit de vie; mais le produit sera faible, mesquin; l'esprit développé sous cette influence sera léger, porté à ce qui frappe les sens et l'imagination, et il n'aura guère de compréhension que pour les choses et les intérêts de la terre. Si enfin l'enfant reçoit primitivement une parole corrompue par le mensonge ou le vice, l'esprit impur ou mauvais que la parole porte en elle s'insinuera dans son âme, la fécondera; et il en résultera une intelligence faussée dans sa racine, qui donnera naturellement dans les voies de l'erreur, et qu'on aura bien de la peine à redresser plus tard. L'esprit ainsi perverti de bonne heure troublera les autres facultés; le développement intellectuel tournera au profit du mal. Comme un sang impur se transmet par la génération et dépose dans le sang du nouveau-né le vice qui l'infecte; comme un lait gâté devient mortel au nourrisson, en versant dans ses humeurs l'âcreté ou le virus qu'il contient, virus qui ne peut être entièrement expulsé quand une fois la constitution en a été imprégnée; ainsi l'intelligence de l'enfant est quelquefois empoisonnée dans son germe, et le venin se produit ultérieurement par les écarts et les désordres de l'esprit. Celui qui a été touché dans le commencement par une parole de foi, vit au contraire dès le bas-âge d'une vie supérieure, de la vie de l'âme; et c'est ce qui donne à son intelligence de la facilité pour saisir le vrai, de la capacité pour le comprendre, et à sa volonté le goût et l'amour du bien, le zèle et la force pour le réaliser.

Plus tard ces heureux commencements porteront leurs fruits. Le talent, le génie sont surtout accordés aux esprits de ce genre; car ceux-là seuls peuvent entrer en commerce intime avec la vérité, qui ont été illuminés par elle de bonne heure, qui l'ont sentie et connue avant toute chose. Ceux-là seuls sont capables de concevoir des pensées vastes et d'avoir des vues élevées, qui ont reçu purement en eux dès l'origine l'action de l'Être universel, et dont la première idée a été l'idée la plus grande, la plus profonde, la plus pure, l'idée-mère de toutes les autres, l'idée de Celui qui est, de l'Être universel, principe et terme de tout ce qui existe.

§ 159.

L'apparition de la conscience morale est un nouveau symptôme du développement de l'intelligence. L'enfant ne distingue le bien et le mal, le juste et l'injuste, que lorsqu'il reconnaît l'autorité d'une loi, devant régler ses actions comme celles de ses semblables et à laquelle dans son for intérieur il se sent obligé d'obéir. Or, la loi étant le rapport du supérieur à l'inférieur, et Dieu seul étant le supérieur naturel de l'homme, celui qui admet et observe la loi morale est par le fait en rapport avec Dieu. Il reçoit l'action de Dieu en lui et réagit vers cette action, instinctivement d'abord, puis avec conscience. Ainsi se forme dans l'homme l'idée du bien et de la

justice, idée universelle, nécessaire, absolue, fondement de la raison morale et mesure des actes et des jugements moraux.

Dès que l'enfant donne signe de moralité, un nouveau développement intellectuel s'est opéré en lui; car s'il discerne le bien et la justice dans les actions, si elles ne sont plus pour lui de simples faits relatifs à ses besoins et lui procurant du plaisir ou de la douleur, c'est qu'il les compare à une autre mesure. Cette mesure est l'idée du *Bien moral*, à laquelle aucun objet physique, terrestre ou phénoménique ne correspond; et puisqu'il n'y a point d'idée sans un objet qui la produise, cet objet n'affectant point les sens, a dû agir sur l'âme humaine par une autre voie, comme tout ce qui est métaphysique ou surnaturel. L'enfant en qui la conscience s'éveille, entre donc dans un rapport plus intime avec cet ordre de choses qu'il a commencé à connaître par la foi. Ce rapport se détermine en s'appliquant à ses actes, à sa conduite. Ce n'est plus seulement un pressentiment vague de l'auteur de son existence et du monde; c'est encore la conscience de Dieu comme législateur, imposant à sa créature la loi éternelle du bien, ou l'expression de sa volonté dans son rapport avec les êtres créés. Ici se montre l'immense bienfait de la foi religieuse, implantée dans le cœur dès le berceau. Par elle le principe fondamental de la moralité est posé, savoir la croyance en Dieu, le supérieur naturel de l'homme puisqu'il l'a créé; d'où suit la conséquence facile à tirer pour l'enfant, que la volonté divine est sa loi, et que Dieu étant

la bonté et la sagesse infinie, la volonté de Dieu ne pouvant être que la manifestation du bien est à la fois légitime, toute puissante et immuable. Aussi quand on commande ou défend à l'enfant, ce doit toujours être, implicitement ou explicitement, au nom de Dieu. L'autorité des parents a sa sanction dans l'autorité divine. Tout homme qui prétend imposer en son nom sa volonté à son semblable, fût-ce à un enfant, fait du despotisme et il s'expose tôt ou tard à une réaction violente contre son usurpation.

L'homme qui ne reconnaît rien au-dessus de lui, n'a ni foi, ni loi; car là où il n'y a pas de supérieur, il n'y a point de loi. C'est pourquoi on est toujours obligé d'en appeler à la foi religieuse, quand on veut constituer une société ou la raffermir. Une société ne peut exister sans morale, c'est-à-dire sans l'exécution et la garantie de la justice, sans la distribution et l'accomplissement des devoirs, sans le respect de la loi, ce qui implique une autorité s'imposant légitimement à tous. Où la trouver parmi les hommes, s'ils ne reconnaissent rien au-dessus d'eux? Au nom de qui leur commander, puisqu'ils sont égaux en nature? La religion est le fondement de la moralité et de l'ordre parmi les nations. La première période civilisatrice a toujours été une période religieuse, correspondante à l'époque de la foi naïve de l'enfant. La constitution d'un peuple, son organisation, sa législation, ses mœurs dérivent de ses croyances religieuses, ont leurs racines dans sa foi. Aussi quand cette foi s'affaiblit, tout chancelle, et si par malheur elle s'éteint, la société croule avec ses institutions comme un édifice sappé dans ses fondements; ou si elle est destinée à vivre encore, ce ne pourra être que par la résurrection de sa

foi, par un développement nouveau de ses croyances, par une régénération religieuse.

L'individu n'a aussi de moralité que par sa foi, qu'il en ait conscience ou non; car la plupart ont plus de foi qu'ils ne le savent, parce qu'ils l'ont reçue dans l'enfance et que leur âme a été, pour ainsi dire, pétrie par l'enseignement chrétien dès l'âge le plus tendre. A une certaine époque, quand l'homme s'exalte dans sa raison et fait l'esprit fort, quand par une sotte vanité il cherche de la gloire jusque dans le mal, entraîné qu'il est par l'amour de l'indépendance, il sent sa foi s'obscurcir et sa moralité faiblir en proportion. C'est l'âge des fautes, des écarts, de l'emportement des passions. S'il persiste dans cette fausse voie où son âme n'est plus en rapport qu'avec des influences grossières, avec les choses de la matière, sa conscience s'endurcit et sa conduite n'a plus de règle que son bon plaisir: il devient immoral. Il ne sentira de nouveau le prix de la justice et l'obligation du devoir, que s'il rentre en communication avec Dieu par un réveil de son ancienne foi, que s'il revient sincèrement à la croyance de son jeune âge, telle que la religion l'a imprimée dans son cœur. Plus l'homme est en rapport avec Dieu, non seulement par les formes et les pratiques du culte, mais encore par le fond du cœur, par le sentiment intime, par la foi vivante qui reçoit avec respect la parole divine et porte la volonté à s'y soumettre ou à l'accomplir, plus aussi il y a de garantie de moralité, d'honnêteté, de vraie probité.

§ 160.

Dans l'adolescent le signe caractéristique de l'intelligence est le sentiment et le goût du beau idéal. Il cherche partout hors de lui, dans la nature et dans ses semblables, la réalisation de cet idéal, qui devient la mesure prépondérante de ses jugements. Ce qui distingue l'adolescence où l'intelligence domine, de celle qui est sous l'influence des sens et du corps, c'est la différence de l'amour idéal à la concupiscence charnelle. L'idée du beau se présente aussi avec le caractère de l'universel et de l'infini; car elle est une forme de l'idée de l'Être, l'Être Lui-même ou le Bien souverain, la Vérité absolue, se réfléchissant dans le miroir de l'imagination humaine.

A l'époque de l'adolescence il s'opère une espèce de révolution qui renouvelle l'existence humaine dans le corps, dans l'esprit et dans l'âme. Dans le corps le sexe se prononce, et alors les organes qui le distinguent, dominent par leur développement toutes les fonctions vitales. Un feu nouveau se répand dans le sang par l'influence des fluides propres à la reproduction et dont la sécrétion commence. De là plus de chaleur, plus de mouvement, plus de vivacité et une certaine exaltation physique qui retentit fortement dans la vie morale. Ici se présentent deux

directions, suivant que la nature supérieure ou la nature inférieure, l'âme ou le corps prépondèrent. Si le corps l'emporte, l'esprit physique aura le dessus avec les instincts, les appétits, les passions qui en ressortent et par conséquent la concupiscence charnelle, puisque le système sexuel prédomine. Si l'individu s'abandonne à cet entraînement des sens, il s'animalise à l'aurore de sa vie, il pose son âme et son amour dans la chair et dans ses jouissances; il devient un homme charnel. L'habitude des choses de ce genre fane son cœur, obscurcit son intelligence; il risque de s'abrutir. Mais si l'influence psychique triomphe des penchants grossiers, si l'homme résiste à la concupiscence et ne donne point de gage positif à la sensualité; alors par son âme restée pure, par son intelligence qui rayonne avec plus d'éclat, il entre dans un rapport vivant avec le monde supérieur; il en sent plus profondément l'influence; son cœur sympathise avec ce qui est beau, grand, généreux; il devient capable d'impressions religieuses et morales plus vives, plus intimes; il y a une nouvelle vie dans son intérieur, une vie du cœur, une vie d'affection qui se déclare par le besoin d'aimer, et une vie de l'intelligence qui se manifeste par le besoin d'admirer. Tout cela se réfléchit dans l'imagination, forme dominante de son développement actuel; il en acquiert la conscience par un sentiment vague, et surtout par les nouvelles images qui se forment dans le miroir magique de son entendement; car dans ces images, qui viennent en grande partie du monde sensible, il y a toujours quelque chose d'infini qui les transfigure et pousse la forme à sa plus grande perfection, à l'idéal. L'adolescent aime la beauté par dessus tout, non une beauté finie, particulière, déterminée, mais

la beauté infinie, universelle, idéale, modèle de tout ce qui est beau et dont l'idée plane sans cesse devant lui, comme le seul objet digne de son amour et de ses recherches. Dès lors le monde extérieur prend un autre aspect à ses yeux. Auparavant il n'y voyait que des choses propres à satisfaire les besoins du corps, à soutenir l'existence physique en lui procurant du plaisir. Maintenant il considère la forme plus que le fond, la vie plus que la matière, et dans cette forme et cette vie il aime de préférence ce qui agrée à son imagination, ce qui se rapporte à son idéal. Il commence à mépriser le corps et ce qui ne sert qu'au corps, il brave jusqu'à un certain point la fatigue, la douleur; il commande aux appétits et aux désirs grossiers quand l'instinct supérieur le demande; ses affections prennent aussi une direction nouvelle. Jusque-là elles étaient déterminées par les liens du sang, par ses besoins, par ses relations habituelles, par les sympathies de son âge. Maintenant elles sont excitées par un nouvel objet auquel il était tout à l'heure insensible, la beauté. Son cœur s'élève et son imagination exaltée lui présente des scènes fantastiques, des images séduisantes, des tableaux brillants où se déploie la magnificence du beau idéal et presque toujours sous la forme vague d'une personne qu'il aimera, dont il sera aimé, à laquelle il se dévouera pour trouver dans l'union des cœurs un bonheur pur et inaltérable. De là le goût de cet âge pour la poésie et la littérature, pour les ouvrages surtout qui répondent le mieux à son exaltation, les romans qui sont en général l'expression de cet état fiévreux de l'âme humaine.

Tout homme à l'époque de l'adolescence, s'il a reçu

quelque culture et s'il n'est pas dégradé tout d'abord par le penchant de la chair, conçoit l'idéal jusqu'à un certain point et en rêve la réalisation. C'est pourquoi il choisit l'objet de son affection, et le choix même prouve qu'il n'obéit pas seulement à un instinct physique comme l'animal, mais qu'il est guidé par un motif plus élevé, le goût du beau, et qu'il cherche une jouissance plus pure, celle de l'imagination et du cœur. Ici encore il y a une grande différence entre les hommes. La plupart, après avoir passé par cette exaltation du jeune âge, reviennent à la vie réelle et s'y fixent par les liens de la famille, par la participation aux affaires publiques, par une fonction ou une profession quelconque dans la société: ce sont les hommes positifs. Mais ceux dont l'intelligence est plus haute, parce qu'ils sont plus en rapport avec le monde supérieur, ceux qui voient et sentent plus vivement l'idéal et en qui l'idée domine, ceux-là ne peuvent s'attacher exclusivement à un objet fini, à une créature. Leur amour réclame quelque chose de parfait, la Beauté suprême et impérissable; et comme rien ici-bas ne peut la leur offrir, ils portent leur cœur et leur vue plus haut que ce monde et restent en contemplation devant leur idéal, qu'ils s'efforcent de réaliser par l'expression ou par l'action, par l'art ou par la vie. Il y a peu d'hommes de ce genre, mais enfin il y en a. C'est en eux que s'allume ce feu sacré qui doit être entretenu jour et nuit par une main vierge; car l'âme où il brûle conserve la virginité de son amour et dédaigne les attachements terrestres; ou si, après avoir été consacrée par cette initiation et s'être donnée au culte divin de l'infini, elle se laisse séduire par l'attrait du monde et succombe à la chair;

alors elle s'enterre elle-même toute vivante, comme la Vestale infidèle, et son corps qui vient de triompher d'elle, devient réellement son tombeau. Ces âmes d'élite, quand elles suivent docilement l'instinct céleste qui les pousse, sont appelées à faire de grandes choses parmi les hommes; car elles sont comme des réservoirs où l'influence divine se dépose, où la vie du ciel afflue, pour se répandre de là par divers canaux sur l'humanité qu'elle féconde, sur la terre qu'elle renouvelle. Elles sont, suivant l'expression sacrée, des vases de bénédiction et d'amour; ou, pour employer encore une autre image, des miroirs réflecteurs de la lumière éternelle, qui répercutant sur le monde la chaleur et l'éclat du ciel, augmentent la gloire du soleil des esprits et le bonheur de ceux qu'il arrose de ses rayons. Heureux donc, mille fois heureux l'homme qui sent dès le bas-âge ce goût, ce transport pour la beauté idéale et qui lui voue son affection ! C'est un degré d'ascension pour son esprit dans cette vallée de ténèbres et d'ignominie; c'est une digne préparation à l'amour de la vérité et du bien. Plus heureux encore celui qui ne s'arrête point à ce degré et qui, entraîné par l'appel d'en haut et par le noble instinct de son âme, fille du ciel, désire, cherche et aime Celui qui fait la lumière, la vie et la substance du beau !

§ 161.

L'homme s'aperçoit bientôt que la beauté physique est passagère, et que la beauté intelligible ne se montre à lui que par instants. C'est que le goût

du beau n'est qu'un moyen transitoire pour réveiller le goût du vrai. Aussi le jeune homme et l'homme fait, qui suivent l'impulsion de l'intelligence, ne trouvant rien dans le monde qui puisse leur donner des jouissances durables et satisfaire au besoin de l'infini qui dévore leur âme, s'élèvent au-dessus de ce monde, et réclament, outre la beauté pour les sens et l'imagination, l'équité pour la raison, la vérité pour l'intelligence. L'homme à ce degré est saisi par l'idéal du vrai, transporté par l'amour de la science. L'Être lui apparaît comme la Vérité une et absolue; il l'invoque, le cherche, l'adore sous cette forme. La vérité devient l'objet de son amour et de son culte.

L'homme d'intelligence ne peut s'arrêter à la contemplation et dans la reproduction du beau. La beauté n'est pour lui qu'une expression, un symbole de la vérité; et après avoir admiré la forme, il sent d'autant plus vivement le besoin d'atteindre l'idée, d'arriver jusqu'à l'idéal. Pour cela il faut se dégager jusqu'à un certain point des objets des sens et de l'imagination, et c'est ce qui arrive naturellement par le progrès de l'âge, quand on devient moins susceptible des impressions extérieures, et que l'imagination perd de son activité pour laisser plus de place à l'exercice de la raison et de l'intelligence. Ce qu'on veut alors par-dessus tout, c'est la vérité, la vérité dans toute sa perfection, universelle, absolue, et cela dans la

science comme dans la pratique. Aussi est-on possédé, à cette époque, du désir d'expliquer toutes choses, d'aller au fond de toutes les questions. L'enfant demande la cause de ce qu'il voit; le jeune homme, l'homme mûr en cherche le principe, l'origine. L'esprit s'élève, s'épure, et se détachant de la figure du monde et des belles formes de l'imagination, il se dirige vers les choses intelligibles, archétypes des choses sensibles; il dépasse le cercle étroit de l'observation extérieure, pour s'élancer dans une autre sphère. En toutes choses il est poussé à l'infini et n'est satisfait que s'il aperçoit dans chaque question, dans chaque science, le rapport de l'infini au fini et le lien vivant qui les unit. De là une direction scientifique bien différente de la méthode rationnelle. Celle-ci s'arrête presqu'au premier pas, après avoir abstrait de quelques observations des généralités plus ou moins précaires, qu'elle veut bien prendre pour des causes ou pour des lois de la nature; l'autre ne s'arrête qu'à l'idée, soit à l'idée évidente, où elle voit tout le reste comme les conséquences dans leur principe, soit à l'idée sentie, et alors elle se plonge dans une foi profonde, qui n'est jamais destituée de lumière, et qui donne autant d'assurance que l'évidence.

Dès lors la mesure est changée; c'est le vrai et non plus le beau qui devient le critérium d'appréciation; et sans dédaigner la beauté, qui a toujours des charmes pour l'homme intelligent, il s'attache de préférence à la vérité, qui n'est ni fragile, ni superficielle comme elle. Il la recherche dans la vie comme dans la spéculation; il la veut tout entière, sans mélange, sans restriction. C'est pourquoi il devient si sévère dans ses exigences et ses juge-

ments, poussant toujours à la perfection idéale, à la réalisation de la vérité pure, et ne tenant pas assez compte des difficultés, des obstacles et surtout de la faiblesse humaine. De là des utopies, des systèmes inexécutables, et par cela même dangereux, bien qu'il y ait en eux de la vérité; mais cette vérité n'est point en rapport avec les circonstances auxquelles on prétend l'imposer; bonne en elle-même, elle ne convient point à telle époque, à tels hommes. Ainsi les meilleures choses sont souvent compromises par une application intempestive ou trop rigoureuse.

Quand l'homme passe du goût du beau au goût du vrai, de l'amour de l'art à celui de la science, il y a en lui un progrès remarquable; car par la science il tend à la vérité pure, il s'élève au-dessus de ce qui est phénoménique, périssable. Dans la beauté, surtout dans les œuvres de la nature et de l'art, il y a toujours une partie sensible, extérieure, celle de la forme qui fournit les moyens de réalisation et d'expression. Les facultés inférieures en sont très occupées; et les sens, même dans le goût de la plus pure beauté, ont leur part d'activité et de jouissance. Il n'en va point ainsi dans la recherche du vrai. Les sens y sont aussi employés pour en déchiffrer la lettre, pour en lire le symbole; mais ils en retirent plus de fatigue que de plaisir; le mouvement de l'esprit est purement intellectuel, comme l'objet auquel il tend. Qu'il y ait de la beauté dans l'exposition de la vérité, cela est inévitable; mais elle n'est plus la chose principale, l'esprit ne s'y arrête point; il en jouit par surcroît. La contemplation du vrai peut encore exciter dans l'âme de vifs et doux transports; elle

la ravit dans une sphère supérieure, qui lui fait oublier notre monde avec ses fantômes et ses misères. Ce qui rend la science si belle, ce qui fait une vertu de son amour, c'est qu'en y employant sa vie, on la consacre à la vérité, c'est-à-dire à ce qui est au-dessus des intérêts, des plaisirs, des passions de la terre, au-dessus des vues étroites du moi et de l'individualité, pour se remettre en rapport avec ce qui est un, universel, absolu, avec Dieu lui-même. La science, vue de cette hauteur, est aussi une espèce de religion; car elle travaille à rétablir le lien entre Dieu et l'homme, à ramener l'humanité du temps à l'éternité, de la nature à la sagesse divine, du monde à Dieu. Le vrai savant, le philosophe digne de ce nom, adore aussi Dieu en esprit et en vérité, en cherchant à le connaître par ses œuvres, à retrouver ses idées éternelles dans toutes les sphères de l'univers, dans tous les produits de la création; et si à une intelligence élevée il joint un cœur pur, détaché des désirs terrestres comme son esprit l'est des phénomènes, il arrivera au terme supérieur vers lequel il est poussé; il parviendra à aimer ce qui fait la substance de la vérité, comme il a aimé ce qui fait l'esprit de la beauté. Et la vue du vrai le conduisant au goût du bien, il trouvera enfin cette source inépuisable de vie avec laquelle il a été mis en communication dès son enfance par la foi, et à laquelle il doit être éternellement uni par l'amour.

§ 162.

L'intelligence, quand elle va jusqu'à réaliser par l'action ou par l'expression la vérité perçue, produit les deux qualités les plus éminentes de l'esprit humain, le *talent* et le *génie*. Le talent est une certaine manière de dire ou de faire, avec le sentiment de ce qui convient le mieux. Il est naturel ou acquis. Le premier est le fruit d'une disposition innée, provenant de notre nature et de notre organisation; il a quelque chose d'instinctif, et par conséquent de naïf. Le second est cette même disposition développée, perfectionnée par l'étude et par l'exercice, ce qui donne l'*art*. Le génie est plus que le talent : c'est la puissance la plus haute de l'intelligence; il suppose une lumière supérieure qui éclaire et féconde l'esprit; la puissance d'apercevoir l'idéal dans cette lumière et d'en concevoir l'idée, et enfin une inspiration qui le presse de réaliser ce qu'il a conçu. Le génie est le flambeau de la science et du progrès de l'humanité.

Le talent est difficile à définir, bien qu'il soit très facile à reconnaître. Des exemples nous aideront à l'apprécier.

Il peut y avoir du talent dans toutes les œuvres de l'homme. Dans les plus graves et dans les plus futiles, il

y a un certain *faire* avec intelligence, et un *faire* sans intelligence. Or pour opérer avec intelligence, il faut dominer ce qu'on fait, et pour cela il faut avoir en soi le sentiment, sinon l'idée de la perfection de la chose dont on s'occupe. Il y a de l'idée dans le talent, et il est d'autant plus marqué et plus efficace qu'il se rapproche davantage de l'idéal par la réalisation. L'homme sans talent imite, ou suit pas à pas la route tracée, pour apprendre à faire; c'est un manœuvre, un ouvrier, un artisan. Là où existe le talent, il y a quelque chose de l'artiste, fût-ce même dans un métier, dans une transformation grossière de la matière. C'est que l'homme peut mettre de l'idée partout, et faire descendre jusqu'au plus bas degré quelque reflet du beau, quand il en aperçoit l'idéal. Le talent consiste surtout dans cette application de l'idée au réel. Celui qui travaille sans idée n'a point le sentiment de la perfection, et n'y aspire pas.

On peut, par exemple, parvenir par l'étude, par l'imitation et par l'exercice, à parler correctement, clairement et même avec une certaine élégance, sans avoir le talent de la parole. Mais celui-là seul possède ce talent qui rend vivement ce qu'il sent et qui force la langue à se plier à la manifestation de l'idée qu'il a conçue. Pour parler avec talent, il faut voir nettement dans son esprit ce qu'on veut dire, et discerner rapidement les mots et les combinaisons de mots les plus adéquates à la conception. C'est une espèce d'enfantement de paroles, quelquefois très laborieux, souvent aussi plein de douceur, quand la vie de l'esprit parvient à se mouler harmonieusement dans les formes du discours. Il y a alors

quelque chose d'original, de naïf dans la parole, qui la rend vivante, pénétrante, efficace, pleine d'intérêt; tandis qu'un discours disert, élégant mais sans talent, est toujours froid, inanimé, et amène au bout de quelque temps l'inattention et l'ennui.

Le peintre sans talent peut saisir la ressemblance jusqu'à un certain point, à l'aide de moyens presque mécaniques ou même par l'habitude de décomposer les figures et de les recomposer sur la toile; mais la vie de la figure ou la physionomie, il ne la reproduira jamais. Le visage de l'homme est le symbole de son âme, et cette âme est une idée divine, une image de Dieu plus ou moins défigurée. Elle s'exprime par les parties si mobiles de la face, et surtout par les yeux et la bouche. Que de choses dans un regard, dans un sourire, dans un trait, dans un froncement de la peau, dans le mouvement d'un muscle! Le peintre qui a du talent, doit entrer dans le caractère par la simple inspection du visage; il doit pressentir, deviner l'âme par la physionomie; ainsi seulement il peut approcher de la perfection de son art, qui est d'idéaliser la nature tout en la reproduisant fidèlement. Un portrait bien fait ne doit pas être uniquement la ressemblance d'un individu, mais le type idéal du caractère général auquel cet individu participe. C'est pourquoi il peut y avoir plus de talent dans une simple esquisse, dans un carton informe où le type est indiqué en quelques traits, que dans un tableau soigné où il n'y a pas d'idée.

Il en est de même du musicien; on peut jouer assez bien d'un instrument, sans en avoir le talent. C'est une pratique qui s'apprend avec des maîtres, de l'exercice et

de la patience. Mais l'artiste de talent est celui qui possède son instrument, le domine et en tire tout ce qu'on en peut tirer pour l'expression d'un sentiment ou d'une idée; en sorte que dans son jeu il y a quelque chose de propre à l'instrument qu'il emploie, à la chose qu'il veut rendre et enfin à lui-même, en raison de ce qu'il est et sent. Le premier est un ouvrier de musique, un facteur de sons, un artisan d'harmonie; il joue juste, mais il n'y a dans son faire ni esprit, ni intelligence, ni âme. Le second a quelque chose à dire, qu'il le sent, conçoit et voit, et il y tend de toutes ses forces et par tous les moyens d'expression qui lui sont donnés. Il chante avec intelligence.

Descendons à un art mécanique, à l'art de faire des chaussures ou des vêtements, si l'on veut; et qui pourra trouver mauvais que nous alléguions de tels exemples, quand Socrate les emploie si souvent dans les dialogues de Platon? Ces arts d'ailleurs sont aussi des produits de l'intelligence humaine, élaborant la matière et la transformant. Un cordonnier, un tailleur peuvent travailler avec ou sans talent; et c'est ce qui distingue les ouvriers qui sont des manœuvres, de ceux qui tiennent vraiment de l'artiste. Le corps humain exprime par sa forme l'intérieur de l'homme; c'est un symbole. Cette forme peut être belle ou laide, bien ou mal taillée, conformément aux proportions du corps et à l'idéal de la beauté dont il est susceptible. Chaque corps a donc, en raison de la vie qui l'anime et de l'âme dont il est le véhicule, sa forme, son port, sa démarche, son attitude, sa grâce, et tout cela doit être manifesté par le vêtement, dont le but n'est pas

seulement de couvrir le corps, mais aussi de l'orner. Le talent consiste ici à discerner ce qui convient le mieux à telle personne, en raison des avantages ou des défauts naturels de sa conformation, pour faire ressortir par l'extérieur ce qui est au dedans, et contribuer à l'expression plus saillante de l'âme par le corps. Or il en est de chaque partie du corps comme du corps entier.

Le vrai talent a toujours un fond qui vient de la nature, que l'art peut développer et qu'il gâte quelquefois. Il y a dans les hommes certaines dispositions organiques, qui les rendent plus capables d'exécuter une chose qu'une autre, en sorte qu'ils y réussissent tout d'abord et y prennent goût aussitôt. De là les vocations naturelles, qui se montrent dès l'enfance. C'est l'aurore du talent, et l'éducation doit en saisir soigneusement les premiers indices. Ces dispositions ressemblent fort aux instincts particuliers des animaux, sauf que l'animal agit toute sa vie sans savoir ce qu'il fait, et que l'homme acquiert la conscience de son talent, même quand il n'en a pas le secret. Les abeilles, les fourmis, les castors, les araignées, les chenilles, les oiseaux peuvent nous aider à concevoir comment beaucoup d'hommes exercent et appliquent sans maîtres des talents purement naturels. On voit quelquefois des enfants de l'âge le plus tendre déployer une capacité extraordinaire pour le calcul, que personne ne leur a enseigné. Par des procédés intellectuels, que nous ne pouvons pas même soupçonner, et qu'ils ont appris naturellement, ils parviennent à résoudre en quelques instants les problèmes les plus compliqués, dont la solution demande de très longues opérations par les voies ordinaires de la

science. Soumettez ces esprits au niveau de l'enseignement commun, et vous les paralyserez. Ils perdront la puissance que la nature leur a donnée, et ils n'acquerront pas la vôtre; ils ne pourront s'habituer aux méthodes lentes et pesantes de l'école, qui ne vont pas plus à leur intelligence, que l'armure de Saül n'allait au corps de David. Combien d'artistes distingués se sont formés comme d'eux-mêmes, sous la seule inspiration de la nature ou de leur génie! En général les écoles sont peu propres à former le génie; c'est le génie au contraire qui forme les écoles, lesquelles vivent plus ou moins longtemps de son inspiration et de ses traditions.

Le génie est supérieur au talent. Dans le talent il y a un aperçu de l'idée, un reflet vague de l'idéal, et ainsi il est plutôt dirigé par un sentiment obscur que par une vue nette et complète de ce qui convient. Dans le génie il y a conception, enfantement de l'idée, et par conséquent de l'unité, de l'universalité, de l'infini, comme partout où une idée divine tend à se réaliser.

Le génie, son nom l'indique, a en lui une vertu génératrice. Il est dans l'ordre intellectuel ce qu'est dans l'ordre physique la puissance de propager la vie.

Pour transmettre la vie, il faut l'avoir reçue; c'est la condition de la paternité dans la créature. Dieu seul donne ce qui ne lui a pas été donné.

Donc quand l'esprit humain engendre, c'est-à-dire quand il est employé à développer la vérité dans les âmes et à leur communiquer la vie qui vient d'en haut, il a été fécondé préalablement, il a reçu avant de donner.

Or l'esprit est lumière, et la vérité ne se révèle à l'esprit

que par la lumière. C'est donc par un rayon du ciel, par une illumination d'en haut que l'intelligence humaine est éclairée, pénétrée, quand elle a le don du génie, quand elle rend l'homme capable d'engendrer dans l'ordre des idées et au monde de la vérité.

La lumière, rayonnée par la Vérité même, par les choses éternelles, par les idées divines, archétypes de tout ce qui existe, féconde l'esprit; sous cette influence, et par les germes qu'il porte en lui, l'entendement conçoit des idées humaines, corrélatives aux idées divines, et qui les reproduisent comme des copies leur original, comme des images leur objet.

Alors se fait ce qu'on appelle l'*enfantement du génie.* L'idée se développe comme le fœtus, d'abord à l'état d'embryon, puis s'organisant peu à peu, se formant, jusqu'au moment où elle sera mûre pour paraître à la lumière. C'est le temps d'incubation et d'organogénésie.

Or ce travail profond, mystérieux de la production, excite continuellement le génie à son insu, le tourmente; ainsi la mère, agitée par le fruit qu'elle porte, est déjà toute remplie de pressentiment, de joie, d'espérance, quelquefois de tristesse et de crainte, avant d'avoir vu son enfant et de savoir ce qu'il peut être.

La femme qui a conçu aspire à voir son fruit pour posséder un homme, comme il est dit de la mère des vivants; tout la pousse vers le terme de l'enfantement. Ainsi dans le génie; il y a quelque chose qui le presse irrésistiblement de se manifester, d'exposer ce qu'il sent, ce qu'il porte en lui, et de produire dans le monde réel, par l'action ou l'expression, l'idée dont il est plein et l'esprit d'en haut qui l'anime. C'est l'*inspiration.*

Illumination, *conception* et *inspiration*, voilà les trois conditions essentielles du génie. L'esprit d'un homme ne peut engendrer dans l'esprit de son semblable que par la vertu de la lumière divine, reçue dans son intelligence et opérant au moyen de l'inspiration, par la parole ou par l'action.

L'acte du génie est le plus haut de l'intelligence, parce qu'il donne la vie, et que la vie est partout ce qu'il y a de plus sacré. Dans l'ordre physique la génération est la plus éminente des fonctions organiques, parce qu'elle reproduit l'existence; toutes les autres y aboutissent, s'y absorbent quand elle est en exercice, et elle réagit à son tour sur les autres et les anime; ce qui se montre surtout à l'époque de la puberté. Dans la sphère intellectuelle toutes les facultés concourent aussi à l'œuvre du génie, s'identifient en elle comme dans l'acte suprême de l'esprit; et le génie à son tour les stimule, les exalte par le surcroît de vie qu'il reçoit d'en haut, par la lumière et le feu qui le pénètrent. Des deux côtés tout converge vers l'acte générateur, qui est l'acte suréminent de la vie, et dans lequel se trouve le maximum de la puissance, de la jouissance et de l'amour.

Le génie est le flambeau de la science. Il répand dans le monde la lumière dont il est enflammé, il se consume pour éclairer les hommes; c'est un phare entre le ciel et la terre. La destination du génie est de signaler et de frayer la voie du genre humain dans sa marche; il est l'éclaireur de l'humanité. Otez les hommes de génie du monde, et il n'y a plus que ténèbres et ignorance; plus de science, pas même le soupçon de la science; car si la lumière divine

n'arrivait aux hommes pour exciter et développer leur esprit, ils resteraient brutes, sans raison, sans intelligence, comme la terre serait stérile, morte sans le soleil. C'est par les hommes de génie, prophètes, poëtes, apôtres, ou comme on devra les appeler en raison de leur participation plus ou moins pure à l'esprit de Dieu, que la vie du ciel a été communiquée à l'humanité dès l'origine, et que cette communication est entretenue et renouvelée à travers les siècles. Ainsi se développe, se conserve et se restaure le monde moral, comme à certaines époques de l'année le monde physique reçoit des effusions plus abondantes de lumière et de rosée qui le fécondent et le recréent.

Enfin c'est le génie qui pousse partout au progrès. Plein de l'idéal et aspirant à la perfection, il veut toujours l'introduire dans le réel, et il n'a point de relâche qu'il n'ait poussé la réalité en avant pour la rapprocher de l'idée. C'est l'idée qui fait marcher le monde, et quand elle est accablée par la forme, opprimée par la lettre, tout dans les affaires humaines reste stationnaire, immobile, mort. Que si une nouvelle effusion de l'idée arrive, l'esprit ranimé prend le dessus; il brise ses entraves et s'agite pour atteindre le nouveau but qu'il entrevoit. C'est pourquoi le vulgaire trouve toujours au génie quelque chose d'insolite, d'étrange. D'abord on se moque de lui, puis on l'admire quand il se met à l'œuvre, et enfin on le craint, parce qu'il remue nécessairement beaucoup de choses établies, parce qu'il inquiète les intérêts et les passions. Le sort commun de ceux qui sont employés comme organes de la vérité et de la volonté divine auprès des hommes, c'est d'être bafoués, persécutés, suppliciés. Témoins les prophètes du

peuple de Dieu, tous mis à mort depuis Abel jusqu'à Zacharie; témoins les plus sages d'entre les païens et celui que l'oracle avait déclaré le plus sage des hommes, Socrate, buvant la ciguë pour avoir annoncé l'unité de Dieu! Témoin l'Homme-Dieu, qui comme homme devait aussi accepter cette condition de l'humanité, de ne pouvoir instruire, guérir et sauver les hommes qu'en mourant pour eux et par eux! Depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, et il en sera ainsi jusqu'à la fin, tous ceux qui ont été choisis pour annoncer à la terre l'éternelle vérité, ont dû en être les martyrs, c'est-à-dire les témoins jusqu'à la mort. L'humanité n'avance vers son terme qu'à force de souffrance et par une voie de sang; le génie et la charité fournissent incessamment des victimes au grand sacrifice expiatoire qui doit réconcilier la terre avec le ciel.

§ 163.

La vérité est l'objet propre de l'intelligence; c'est par sa lumière pure et universelle que l'intelligence se développe et monte à son apogée, la contemplation et la manifestation du vrai par la science et par l'art. Mais l'homme n'est pas seulement fait pour connaître et admirer; il est créé surtout pour aimer; et ainsi le développement de son intelligence doit amener le développement de son âme; la vérité doit le conduire à la bonté, la science à l'amour. Il ne doit devenir plus éclairé que pour devenir

meilleur. C'est dans le souverain Bien et par l'amour que se consomme son perfectionnement intellectuel; car dans l'univers le vrai est l'expression du bien et le beau la splendeur du vrai. La vie de l'âme par la charité, telle que Jésus-Christ l'a enseignée à la terre par le précepte et par l'exemple, et dans cette vie, l'union de l'homme avec Dieu et des hommes entre eux, voilà la destination finale de l'humanité, la mesure de ses travaux et le but de ses efforts.

Il y a dans l'homme un besoin plus profond que le besoin de connaître, c'est celui d'aimer. L'intelligence est à l'âme ce que la vérité est au bien; et comme le bien est la consommation du vrai, l'amour est la consommation de la science. Savoir, c'est vivre par l'esprit; aimer c'est vivre par l'âme; vie plus profonde, puisque l'âme est la racine de l'esprit et que l'intelligence en est une puissance. Aussi ce qu'il y a de plus élevé dans la science, toutes les merveilles de la contemplation ne suffisent plus à une âme en qui le besoin foncier de sa nature s'éveille. La vérité, si belle qu'elle soit, lui paraît froide, la science vaine, si elle ne reçoit la vie en substance, et elle ne peut la recevoir ainsi qu'en aimant : car l'amour seul unit intimement à l'objet, et il n'y a de bonheur que par l'union et dans l'unité.

Mais il y a des degrés dans l'amour comme dans l'intelligence, depuis le désir le plus grossier des sens, jusqu'à l'amour le plus pur. Il y a de l'âme dans tous les degrés de l'amour, car on n'aime qu'avec l'âme; mais tantôt elle aime purement, immédiatement ce qui est ana-

logue à sa nature ou ce qui lui est supérieur; tantôt elle aime médiatement, avec mélange, quand son désir n'arrive à l'objet qu'à travers le corps, les sens, l'imagination, la raison, l'esprit; ou quand elle aime ce qui est d'une nature inférieure à la sienne. Alors son amour s'abaisse et elle se dégrade. Le seul objet digne de son attachement c'est le Bien suprême, la Source de tout bien, l'Être par excellence. Aussi le cherche-t-elle instinctivement par toutes les voies et en toutes choses, et lorsqu'elle se passionne pour une créature, pour un être fini, c'est qu'elle croit y trouver le Bien infini qu'elle aime et la joie sans terme qu'elle espère. L'illusion de la passion humaine est de chercher le véritable Bien où il n'est pas. De là le mécompte qu'elle éprouve par la vanité de son objet, dès qu'elle le possède, comme ces fruits de la mer morte, dont les couleurs éclatantes excitent la convoitise, et qui tombent en poussière dans la main qui les touche.

En Dieu seulement et dans l'amour de Dieu, l'âme humaine peut trouver le bonheur dont elle est avide, parce que l'infini, dont elle est, peut seul assouvir sa faim, combler le vide de son être. C'est pourquoi l'homme ne peut parvenir à la vraie félicité, comme à la vraie science, que par une ascension continue et soutenue; passant successivement par les degrés de l'intelligence et de l'amour, son esprit et son âme s'élargissant et s'épurant toujours davantage, jusqu'à ce qu'il entre en rapport immédiat avec la Vérité universelle, avec la Bonté infinie, avec Dieu manifesté dans son éternelle lumière. Il commence par aimer ce qui frappe les sens, ce qui réjouit le corps: c'est l'amour animal. Il aime ensuite ses semblables, d'abord ceux qui

lui sont unis par les liens du sang et dans lesquels sa frêle existence trouve secours et protection; il les aime, parce qu'il est sorti d'eux, parce que sa faiblesse et ses besoins l'attachent à eux. Dans le cercle de la famille, surtout quand il en devient le chef, son amour s'étend, en se donnant à d'autres êtres pour lesquels il s'oublie souvent lui-même. Au-dessus de l'amour de la famille est l'amour de la patrie, se dévouant au bien commun dans l'unité nationale, image inférieure, mais belle encore, du Bien suprême qui se donne à tous et n'excepte personne. Au degré supérieur est l'amour de l'humanité, qui, ne s'appuyant plus sur des motifs humains, n'a pu naître dans le cœur des hommes qu'après qu'il leur eut été révélé qu'ils ont tous le même Père dans le ciel. Ils doivent donc vivre en frères; et de là la fraternité chrétienne que l'Évangile a établie dans le monde sous le doux nom de *Charité*. L'amour de Dieu et de tous les hommes en Dieu, voilà le plus pur amour, l'amour par excellence, celui qui développe l'âme dans toute sa capacité, et qui peut seul la rendre infiniment heureuse, parce qu'il la met dans un rapport indestructible avec le principe même de sa vie. Le but de l'amour est de s'unir à l'objet aimé, pour devenir semblable à lui et n'être plus qu'un avec lui. La tendance de l'amour de Dieu dans l'homme, c'est d'agir comme Dieu et de réaliser, autant que l'humanité le comporte, la perfection divine. «Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.» Tel est l'idéal de la charité chrétienne; idéal qui a été réalisé sur la terre dans une vie humaine, par Celui qui nous l'a apporté du ciel, par le Verbe divin fait homme. Jésus-Christ nous a appris par sa parole et par

ses actes, par sa vie et par sa mort à aimer comme Dieu aime; il nous a appris à aimer *quand même*, malgré les ingratitudes, les outrages et les persécutions. « Si vous « n'aimez que ceux qui vous aiment, vous ne faites pas « plus que les publicains et les païens. Aimez ceux qui « vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, faites « du bien à ceux qui vous font du mal; c'est par là que « vous ressemblerez à votre Père qui est dans le ciel. » Ce qu'il nous a enseigné, il l'a fait; il a aimé les hommes jusqu'à mourir pour eux; il a donné son sang pour les sauver; et depuis ce temps l'homme sait qu'il n'aime bien que quand il est prêt à sacrifier sa vie pour ce qu'il aime. Depuis ce temps des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants, ont pu, au nom de Jésus-Christ et par sa charité qui les pressait, se dévouer pour leurs semblables qu'ils ne connaissaient pas, qui ne les aimaient pas, qui souvent même étaient leurs persécuteurs et leurs bourreaux. Depuis ce temps il y a eu continuellement sur la terre, partout où la parole de Jésus-Christ a germé, des martyrs de la foi et de la charité, des héros de l'amour. L'Évangile, en appelant tous les hommes à l'unité et en travaillant à les unir en Dieu par l'amour le plus excellent qui absorbe tous les autres, a montré au genre humain sa vraie destination et l'unique moyen pour y parvenir. «Qu'ils soient un!» Voilà le but; et c'est le dernier vœu du Christ. « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés.» Voilà le moyen; et c'est le commandement nouveau!

La parole de Dieu est donc à la fois la lumière de la science et l'âme de la civilisation. Le monde moral tourne autour de cet axe depuis le commencement et surtout de-

puis la venue de Jésus-Christ; et c'est pourquoi la Philosophie, amour de la sagesse dans son vrai sens, et qui doit en montrer le chemin aux hommes, doit aussi s'attacher de toute sa force à la Parole qui a tout fait, qui porte en elle les idées de toutes choses, et qui ainsi peut seule fournir à toutes les sciences les principes éternels de leur développement. Il n'y a plus aujourd'hui de philosophie platonicienne, de philosophie aristotélicienne, de philosophie stoïcienne; ces doctrines n'existent plus que dans l'histoire, comme des préparations à l'unique philosophie, parce qu'il n'y a qu'une seule sagesse, la Sagesse de Dieu, manifestée par son Verbe. Il n'y a de philosophie possible en nos temps que la Philosophie chrétienne : en elle réside l'espoir de la science, de la civilisation et du progrès de l'humanité.

SOMMAIRE.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que la Psychologie.

§ 1. La Psychologie est la science de l'âme humaine. Comme toute science, elle tend à expliquer son objet : expliquer une chose, c'est montrer son origine, sa nature, sa loi, sa fin, ainsi que les moyens par lesquels elle tend à accomplir cette fin. L'âme, en se développant, se pose en puissances et en facultés : elle est le principe subjectif, le centre d'où part toute l'existence humaine. Unie au corps, elle constitue la personnalité de l'homme, dont elle est le foyer, et quoiqu'elle anime le corps, elle ne peut commencer à vivre que par une excitation objective qui lui arrive à travers les milieux physiques et organiques dont elle est enveloppée.

§ 2. Il y a deux manières d'étudier l'âme humaine, et ainsi deux espèces de Psychologie. La première part de l'*idée* de l'âme, et elle en déduit toute sa constitution spirituelle, depuis sa forme la plus pure et ses puissances les plus hautes, jusqu'à ses fonctions inférieures, qui ressortent de son union avec le corps. Cette méthode, qu'on appelle *transcendante* ou *à priori*, est la plus scientifique,

parce qu'elle est tout analytique, c'est-à-dire conforme à la génération des facultés et à leur hiérarchie naturelle; mais, par sa sublimité et à cause de sa rigueur, elle est moins propre à l'enseignement élémentaire. Elle suppose au-dessus d'elle une science métaphysique, explicite ou implicite, qui lui fournit l'*idée* de l'âme humaine, principe de son développement. La Psychologie ainsi faite s'appelle *Psychologie pure* ou *transcendante.*

§ 3. La seconde manière d'étudier l'âme humaine est moins profonde et plus facile; son point de départ est opposé à celui de la première. Au lieu de considérer l'homme d'abord dans la racine de son existence, dans le fond de son âme, dans l'idée de sa nature, elle l'examine dans sa vie la plus extérieure, dans son existence sensible, dans les premiers développements de son intelligence à travers les organes du corps. Cette méthode, qui ne procède qu'à l'aide de l'expérience, est moins rigoureuse que l'autre. Cependant elle est aussi fondée en nature; car elle suit, sinon l'ordre hiérarchique, au moins l'ordre du développement temporaire des facultés. On l'appelle *Psychologie expérimentale.*

§ 4. Prenant donc l'être humain tel qu'il se présente à notre observation en nous et hors de nous, dans son existence complexe, nous le considérerons d'abord par ses dehors, dans ses relations avec le monde sensible au milieu duquel il se développe par son corps. Nous étudierons ce développement, produit du commerce continuel de son âme, de son principe subjectif avec la nature extérieure. Nous verrons son esprit entrer en exercice par l'excitation des objets sensibles et ne pouvant fonctionner dans la

sphère de l'espace et du temps sans en subir les conditions et les lois : *Psychologie intellectuelle.* Nous considérerons ensuite sa volonté en rapport avec les agents physiques et moraux, et manifestant sous leur influence les puissances et les facultés dont elle est douée : *Psychologie morale.* Nous ne nous élèverons à la *Psychologie pure* qu'après avoir constaté tout ce que l'expérience des sens et le témoignage de la conscience peuvent nous faire connaître de nous-mêmes, qu'après avoir épuisé tout ce que la réflexion et l'induction rationnelle peuvent tirer de ces données.

§ 5. Avant de considérer l'homme en face de la nature extérieure et dans ses rapports multiples avec le monde et les existences qu'il contient, il convient, pour bien expliquer le rapport qui unit les deux termes, de commencer par les envisager chacun séparément. Nous dirons d'abord ce que nous entendons par le monde et par la nature; comment nous concevons qu'ils agissent sur l'homme, ou ce que c'est que l'*esprit de la nature* par lequel elle le stimule et le pénètre; puis nous montrerons comment de la réaction de l'homme vers la nature et son esprit, résulte le développement de l'*esprit humain.*

CHAPITRE II.

Du monde, de la nature et de l'esprit de la nature.

§ 6. Qu'est-ce que le monde? Selon le sens vulgaire du mot, le monde est l'ensemble, la totalité des existences

naturelles tant générales que particulières. C'est l'espace qui les contient; c'est la lumière qui les investit de son éclat et qui les rend visibles; ce sont les éléments et tous les résultats de leurs combinaisons, toutes les productions terrestres. C'est l'homme tel qu'il apparaît ici-bas, avec ses besoins et ses facultés, gouvernant la terre et jouissant de ses produits.

§ 7. Qu'est-ce que la nature? A cette question la réponse est moins facile. Suivant les uns, la nature est le monde même au sein duquel nous vivons. Suivant les autres, la nature n'est pas le monde, mais l'esprit, la vie du monde; c'est une force secrète qui pose les existences, opère leur développement, les enfante et les détruit continuellement. Pour ceux-là, la nature est un agent aveugle qui se meut au hasard. A ceux-ci elle paraît douée d'une certaine intelligence, avoir un but dans son mouvement. D'autres la font dépendre d'une puissance supérieure qui la dirige dans son action. Tout cela nous montre la notion générale et vague que le grand nombre se fait de la nature, et ce que quelques hommes plus réfléchis en pensent, mais ne nous apprend nullement ce que la nature est au fond et en elle-même, dans son idée; et c'est justement ce qu'il nous importe de savoir.

§ 8. Nous ne connaissons aucun objet en lui-même, mais seulement en nous par l'impression qu'il a faite sur nous, et au moyen de l'image que son action a formée dans notre esprit. Cette image participe comme type à la vérité de son original, et elle renferme en elle des *idées* en puissance : d'abord l'unité ou l'individualité de l'original, puis l'idée de sa base subjective, ou de sa substance et de sa

forme propre en vertu de laquelle il est ce qu'il est, homme, animal, plante, etc., puis encore l'idée de la vie qui anime l'objet, celle de sa capacité pour la recevoir, et de son pouvoir de réagir vers elle; l'idée de la nutrition, du développement, conditions nécessaires de toute existence individuelle. Toutes ces idées se trouvent à l'état de rudiment dans chacune de nos conceptions, et nous n'en acquérons la conscience que par la réflexion.

§ 9. Mais si l'idée d'une forme une, substantielle et propre au genre de l'objet, est la base de son image dans mon esprit, comme le prototype de cette idée est la base de l'objet qui existe hors de moi; si je ne conçois dans aucune existence rien qui puisse être antérieur à cette base; si c'est cette plastique de l'objet qui fait son caractère générique, le support de ses propriétés, le substratum de ses qualités, il sera vrai aussi de dire que c'est elle et non la matière palpable et visible qui fait la substance sous l'accident, le *noumène* sous le *phénomène*. La plastique de chaque être est son *extrême dedans*, la substance fixe, stable, indestructible; et l'*extrême dehors*, c'est le phénomène qui varie, la forme qui périt. Cette plastique, la même dans tous les individus du même genre, et à laquelle le besoin de la vie est inhérent comme à tout germe, à toute forme créée, cette force centrale qui attire si puissamment l'esprit de vie et qui est la racine du développement de l'existence, voilà ce qui constitue la *nature* des êtres. La nature physique, soit générale, soit particulière, est donc en chaque créature la forme pure de la vie physique, ou la capacité de l'attirer et de la recevoir, unie au pouvoir de réagir vers elle.

§ 10. Gardons-nous donc de comprendre dans une même notion ou de confondre dans notre pensée l'idée de la nature avec l'image du monde ; ce serait confondre l'apparence avec l'être, la substance avec l'accident. Le monde, tel qu'il nous apparaît, est le produit de la nature par l'esprit qui l'anime, par la vie qui la féconde. C'est la nature objective ou passée en manifestation. La nature physique fournit les bases des existences physiques, elle en est la mère; mais ce n'est pas elle qui les anime, qui les fait ou les défait; elle est plus passive qu'active, elle reçoit, conçoit, produit, mais elle n'engendre pas. Il faut qu'une excitation externe la porte à s'ouvrir pour admettre la vie, puis à sortir d'elle pour se poser au dehors; et par conséquent son premier mouvement n'est jamais qu'une action secondaire, une réaction. Aucune nature créée n'a l'initiative de son développement.

§ 11. Quel est cet Esprit analogue à la nature sensible qu'il anime? En général qu'est-ce que l'esprit? On a cru répondre à cette question par une distinction tranchée entre l'esprit et le corps. On a dit : les corps ont de l'étendue, des dimensions, ils existent les uns à côté des autres dans l'espace; ils ont forme, couleur, figure, pesanteur, et l'esprit n'a aucune de ces propriétés, il ne ressemble nullement à ce qui affecte les sens, à ce que nous percevons par leurs organes : puis de cette négation ou élimination, appuyée sur des notions purement empiriques, on a conclu que l'esprit est un être simple, c'est-à-dire indécomposable, qu'il est subtil, actif, pénétrant, etc., ce qui revient à dire que l'esprit n'est pas le corps, parce qu'il ne présente pas les propriétés du corps. C'est tout ce que

nous pouvons obtenir par l'induction et en partant des phénomènes. Il nous faut donc prendre une autre voie si nous voulons comprendre ce qu'est l'esprit en lui-même, quelle est son origine et son caractère.

§ 12. Une vérité fondamentale, reconnue dans tous les temps et chez tous les peuples, et que quelques raisons spéculatives ont pu seules révoquer en doute en face du sens commun du genre humain, c'est que l'univers, tel que nous le voyons, subsiste en deux natures ou en deux substances, et qu'il ne peut y en avoir ni plus ni moins. Ces deux natures ne sont point contraires ou ennemies dans leur essence, en ce sens qu'elles s'excluraient l'une l'autre dans leur fond ou tendraient à se détruire. Elles sont simplement contre-posées l'une à l'égard de l'autre, subordonnées entre elles et à leur principe vivificateur. Ces deux substances sont ce que la Genèse appelle le ciel et la terre. C'est d'un côté la substance ou la nature céleste, psychique, intelligente et intelligible; de l'autre la nature ou la substance terrestre, physique, matérielle, sensible.

§ 13. Chacune de ces deux natures, quand elle est atteinte et excitée par une action vitale analogue à son degré, réagit vers la vie; et manifestant sa réaction par des effets qui lui sont propres, elle montre ce qu'elle est au fond et ce qu'elle peut; car la loi de la vivification est une et la même à tous les degrés, comme celle de la réaction et du développement. La substance sort d'elle-même sous l'action et la direction du rayon excitateur; elle pose quelque chose d'elle au dehors, elle évolue, irradie; et l'effet de cette réaction spontanée, toujours mystérieuse dans sa cause, ce

quelque chose posé par la nature sous l'action de la vie fait, à proprement dire, l'*esprit* de la *nature* soit psychique, soit physique, l'*esprit* des êtres et de chaque être.

§ 14. Si donc nous considérons ce qu'on appelle l'*esprit* dans l'ordre hiérarchique des existences et de leur développement, nous dirons qu'il est le premier produit de la nature, le résultat immédiat de l'action qui la féconde et de sa sortie hors d'elle, de sa position au dehors, de son ex-position. Le produit dc la nature céleste, de l'âme, qui reçoit la vie et son aliment immédiatement de la Source de toute vie, est un esprit céleste, une intelligence pure qui se connaît elle-même, qui a la conscience de son existence personnelle et de ce qui agit sur elle; et le produit de la nature terrestre, à laquelle la vie est transmise par un agent terrestre sous une forme propre à son espèce, est un esprit terrestre, animal, végétal, minéral, un esprit physique tendant à se développer, à se verser au dehors, à se manifester, mais ne pouvant jamais revenir sur lui-même, et ainsi n'ayant ni la conscience du *moi*, ni l'intelligence du *non-moi*.

§ 15. Voilà donc dcux esprits, deux existences spirituelles bien distinctes l'une de l'autre, tant par leur principe que par la sphère où elles naissent, vivent et s'exercent. Les conditions de leur existence, les lois de leur développement sont les mêmes: leurs natures ne le sont pas; il y a une immense distance entre elles. L'esprit physique ne sera jamais un esprit intelligent; la nature dont il est s'y oppose. L'esprit intelligent, bien qu'il puisse s'affaiblir en s'exaltant ou se dégrader par une alliance illégitime, ne peut jamais se renier lui-même, renier son origine ni sa

nature. Il ne peut jamais perdre entièrement la conscience de sa dignité, de sa supériorité.

§ 16. Si l'esprit est le produit de la nature fécondée et alimentée par un agent vivant de son degré, on ne peut point dire qu'il soit en lui-même *substantiel*, mais il est essentiel à l'être vivant, comme propriété nécessaire de la substance appelée à la vie. Aussi l'esprit n'a-t-il point de consistance en lui-même; il n'est point fixe, stable dans son existence comme les deux natures créées par Dieu. Il faut à tout esprit une base subjective et un terme objectif, un objet déterminé au dehors pour qu'il puisse se développer; et comme il est léger, actif, et que ce qui l'entoure le sollicite de mille manières, il passe facilement d'un objet à un autre, et se trouve ainsi diversement modifié.

§ 17. Produit de la nature par la vertu de la vie, l'esprit de chaque créature est toujours une existence complexe, subsistant en deux éléments distincts. Propriété essentielle de la nature qui l'a posé, il lui reste attaché tant que celle-ci vit actuellement; et elle vit ainsi, tant qu'elle est en rapport actuel avec sa source et qu'elle en reçoit son aliment. L'esprit de chaque créature est moyen terme entre son fond ou sa nature, et le monde où elle vit; et dans les créatures les plus nobles, dans les êtres intelligents, il est le miroir où tout ce qui est hors d'elles et qui leur est analogue se représente et se réfléchit.

§ 18. L'esprit d'un être n'est donc ni sa nature, ni sa substance, comme le rayon n'est pas le foyer, comme l'intelligence n'est pas l'âme, bien qu'elle soit posée par l'âme. C'est en confondant des mots dont la signification est très différente, qu'on est arrivé à ne plus s'entendre sur les

questions les plus importantes. On a pris le monde pour la nature et la nature pour le monde, le mode pour la substance et la substance pour le mode, l'âme ou la plastique humaine pour l'esprit, et l'esprit pour la base; et par cette confusion, on a été amené à soulever une foule de questions embarrassantes, qui ont provoqué les plus étranges opinions pour expliquer l'union de l'âme avec le corps.

CHAPITRE III.

De la constitution de l'esprit humain.

§ 19. Entre le ciel et la terre nous trouvons comme moyen terme la créature humaine, l'homme, abrégé de l'univers, puisqu'il porte dans sa personne les deux natures et qu'il est un composé des deux substances. L'homme, unité synthétique, est une existence universelle, qui présente en elle la vertu et la valeur de toutes les autres existences.

§ 20. Si la créature humaine subsiste en deux natures, elle a besoin de deux espèces d'aliments; car la vie de toute créature veut être nourrie, et elle ne peut l'être que de ce qui lui est homogène. Le ciel et la terre doivent donc concourir à l'alimentation et à la conservation de l'homme, qui ne vit pas seulement de pain ou de l'aliment physique, mais à qui il faut aussi la nourriture de l'esprit, la parole de l'intelligence et de l'âme. Mais si les deux natures réunies dans la personnalité humaine vivent chacune de la vie qui lui est propre; si elles reçoivent leur aliment de la source même dont elles sont, la nature terrestre de la terre et de

ses productions, la nature céleste du ciel et de ses vertus, et si en réagissant vers l'action vitale qui la pénètre, chacune pose son propre esprit, il faut admettre qu'il y a un double esprit dans l'homme, comme il y a une double nature et une double vie constamment alimentées par deux mondes différents.

§ 21. Le double esprit qui est dans l'homme correspond au double esprit de l'univers, le céleste et le terrestre, desquels procède un troisième esprit qui s'exerce dans la moyenne région entre le ciel et la terre, là où les influences des deux premiers se rencontrent et se croisent; c'est le *grand esprit du monde*. Dans l'homme abrégé de l'univers, les deux esprits de ses deux natures produisent aussi par leur union et leur pénétration un troisième esprit, qui se pose entre la nature intelligente et la nature animale comme un moyen terme, les tenant à la fois unies et séparées; et c'est dans la sphère de cet esprit mixte que les phénomènes du monde extérieur sont perçus dans leurs liaisons et leurs rapports, et que l'homme en acquiert la conscience et la connaissance. Cet esprit intermédiaire, produit moyen de l'esprit intelligent et de l'esprit physique dans l'homme, constitue ce qu'on appelle la *raison humaine*.

§ 22. Sans l'âme et l'esprit intelligent qu'elle pose, l'homme serait sans raison comme sans parole; il ne serait qu'un animal, le caractère humain lui manquerait. D'un autre côté, si la nature psychique de l'homme n'était réunie à la nature terrestre, il ne serait pas un homme, mais une pure intelligence. Ce qui le fait être ce qu'il est dans sa condition présente, tel que nous le connaissons, c'est sa raison, esprit mixte qui suppose l'existence et l'action

de l'esprit supérieur et de l'esprit inférieur, et qui procède de l'un et de l'autre en vertu de leur conjonction et de leur pénétration réciproque; car l'esprit créé n'étant point substance, mais propriété essentielle de la substance, deux esprits peuvent se pénétrer, se modifier mutuellement et en constituer par leur union un troisième qui ne sera parfaitement semblable ni à l'un ni à l'autre, mais qui portera le caractère distinctif des deux.

§ 23. L'origine de la raison se trouve donc dans la double nature de l'homme. Il devient raisonnable, non par suite d'un don spécial qui le rendrait accidentellement supérieur à l'animal, non par la participation spontanée ou réfléchie de son esprit à une raison objective dite universelle, de laquelle il recevrait ses inspirations et la règle de ses jugements; mais parce qu'il est constitué pour l'être, parce qu'il apporte en naissant toutes les conditions subjectives pour le devenir naturellement. Il devient raisonnable en vertu de sa double nature et de son double esprit, par lesquels il est en rapport vivant avec le ciel et la terre qui lui fournissent les éléments de sa pensée, en même temps qu'ils lui montrent l'ordre légitime de son développement logique. Il devient parlant, pensant, raisonnant en vertu de la parole qu'il reçoit et par laquelle il émet ce qu'il a admis, exprime ce que le monde et la parole ont imprimé en lui et expose ce que sa raison affirme ou nie.

§ 24. Le rang de la raison ou son degré dans la hiérarchie des facultés de l'homme est donc entre la nature et l'esprit physiques d'un côté, et la nature et l'esprit psychiques de l'autre; entre l'homme animal et l'homme intelligent, entre le monde terrestre et le monde céleste. Posée

ainsi par ses antécédents naturels comme aux confins des deux mondes, portant dans les éléments constitutifs de son existence le caractère de tous deux, elle est touchée, stimulée par l'un et l'autre, bien que l'homme ne se doute point le plus souvent de cette double action et qu'il en ait rarement la conscience.

§ 25. Si la raison est le produit des deux esprits qui sont dans l'homme, comme ceux-ci sont l'expression de sa double nature, il sera vrai de dire que la raison, développée comme elle doit l'être, est le sommaire de l'homme, l'abrégé de toute sa personne, comme il est lui-même l'abrégé de l'univers. C'est l'élément physique qui fait, à proprement parler, la base subjective et objective du *sens commun* ou de la raison dite *naturelle*, laquelle devient par l'exercice de la réflexion, ce qu'on appelle *raison spéculative*. L'élément céleste ou l'intelligence devient dans son développement légitime *raison morale*, et c'est de l'harmonie de ces deux éléments et pour ainsi dire du parallélisme de leur développement que résulte la perfection de l'homme. Car l'homme est fait pour aimer, pour admirer et pour agir; sa destination ne peut s'accomplir par la spéculation seule, mais par l'action légitime, conforme à la loi de l'ordre et de la justice.

§ 26. La raison spéculative et la raison morale ne sont pas deux raisons différentes, deux esprits séparés l'un de l'autre; c'est le même esprit vu dans deux rapports divers. La raison, considérée dans son élément inférieur, n'est susceptible que de l'action de l'esprit terrestre, de celle des phénomènes et des images; et c'est pourquoi, quel que soit l'effort de la spéculation, elle ne peut comprendre que ce

qui tombe sous les sens et ce qui est déduit ou induit logiquement des perceptions ou des conceptions empiriques. Par sa partie supérieure ou comme raison morale, elle reçoit l'impression des objets moraux et des vérités intelligibles; elle goûte la parole religieuse, qui lui révèle l'existence du monde divin et lui annonce les vérités éternelles; elle la trouve belle, en harmonie avec sa nature et son besoin; elle y adhère, l'embrasse avec ardeur, et la défend contre les sophismes de la raison terrestre qui n'y voit que des inventions humaines ou des rêveries.

§ 27. La raison est donc souvent divisée en elle-même, et tirée en deux sens par des objets d'ordre différent. Les images du monde, l'esprit du monde sollicitent son activité et l'attirent vers la terre. La conscience morale, le pressentiment de l'idéal et la parole religieuse la retiennent et la tournent vers une autre sphère. La lutte entre les éléments constitutifs de la raison commence, et ce n'est pas elle qui peut en décider l'issue, puisqu'elle se trouve des deux côtés. Elle n'est point compétente pour juger entre les deux mondes au milieu desquels l'homme est placé. C'est de la volonté, qui a son siége dans l'âme et non dans l'esprit, que part toujours la décision, proclamée ensuite et motivée par la raison, ministre de la volonté. La volonté seule choisit en vertu de sa liberté, soit qu'elle se détermine elle-même d'après ses penchants ou par des motifs que lui fournit la raison spéculative; soit qu'elle s'appuie sur une autorité supérieure, qui lui montre où se trouvent pour elle le bien et le mal, la vérité et l'illusion.

CHAPITRE IV.

Du développement de l'esprit humain. — De la sensibilité et des sens.

§ 28. Pour expliquer le développement de l'esprit humain, il faut le considérer dans ses rapports multiples avec les mondes correspondant au double élément qui le constitue. C'est ce que nous ferons graduellement, en commençant par où la nature commence, par le développement physique; car la vie physique se manifeste la première et ce sont les choses sensibles que l'homme connaît d'abord. Ses facultés entrent successivement en exercice, en raison des agents qui excitent son esprit : à savoir le monde terrestre et ses phénomènes, puis la parole et l'action de son semblable et enfin le monde intelligible et l'action divine.

§ 29. Le commerce de l'esprit de l'homme avec le monde extérieur amène deux résultats : 1° le développement de ses facultés; 2° la connaissance des objets avec lesquels il est en relation. Plus ce commerce est animé par l'action multipliée des objets sur l'esprit et par la réaction de l'esprit sur les objets, plus les facultés de l'homme prennent d'énergie et d'extension, plus la connaissance s'augmente et s'affermit, plus aussi son activité pratique ou l'application de ce qu'il sait à ce qu'il fait, sera sûre, éclairée, fructueuse. L'action est en raison de la connaissance, la connaissance en raison de l'expérience, l'expérience en raison de la communication du sujet et de l'objet.

§ 30. En réagissant vers l'objet extérieur qui l'impressionne, l'esprit tend à sortir de lui pour se poser dans l'objet, en même temps qu'il reçoit et absorbe ce que l'objet pose en lui. Il y a là deux mouvements inverses et simultanés qui constituent le *procédé vital* de l'esprit, comme celui de toute existence animée. Par sa tendance au dehors ou l'activité d'*expansion*, l'esprit se développe et s'accroît. Par le retour au dedans, effet de la force de *concentration*, il est ramené sur lui-même pour assimiler ce qu'il a reçu. C'est l'origine de la *réflexion* qui pose la *conscience* et produit la *connaissance*. La connaissance se forme dans le *moi;* elle se moule, se formule dans la subjectivité, et ainsi elle dépend à la fois du sujet qui la conçoit et de l'objet qui l'engendre.

§ 31. De là diverses manières de l'expliquer et de l'apprécier, suivant qu'on accorde plus au sujet ou à l'objet dans la formation du produit. Selon les uns tout vient de l'*objet;* l'objet s'imprime tout entier dans le sujet, qui est considéré comme une table rase, comme une cire molle, n'ayant que la capacité de recevoir l'empreinte que l'objet y dépose. C'est la philosophie appelée *réaliste.* Selon d'autres, tout vient du *sujet*, et l'objet, s'il existe, n'est que la cause inconnue ou même l'occasion du développement du sujet, qui tire de lui-même toute la connaissance, et la pose au dehors par le besoin inné de se manifester, de s'objectiver, en sorte que l'univers n'est que l'objectivisation des idées de l'homme. C'est la philosophie *idéaliste.*

§ 32. D'autres ont nié ou infirmé la valeur de la connaissance que nous avons du monde extérieur, à cause de la manière dont elle se forme, disant que le sujet ne per-

çoit point l'objet lui-même, mais seulement une image, un phénomène produit par le concours des deux, et qui n'est en effet ni l'un ni l'autre. En outre lès sens n'atteignant ni principe ni nature, ni substance ni cause, la connaissance qu'on leur attribue se réduit à une succession de sensations et d'images, à une collection de modifications sans liaison nécessaire entre elles; et si notre raison nous porte à supposer une cause externe à ces faits qui se passent en nous, et un *substratum* à cette cause comme au sujet impressionné par elle, elle ne peut cependant dire ce que ces substances ou ces êtres sont en eux-mêmes; ils restent x pour la raison, sinon zéro. De là le *Scepticisme* et le *Criticisme*.

§ 33. En face des systèmes philosophiques se trouve le *sens commun* qui exprime la manière générale de sentir et de voir de tous les hommes jouissant de l'intégrité de leurs sens, de leurs organes et des facultés de leur esprit. Le sens commun, sans s'inquiéter de l'objet ni du sujet, ni de la manière dont ils agissent l'un sur l'autre pour constituer la connaissance, affirme que les objets extérieurs existent réellement, sinon tels qu'ils nous apparaissent, au moins tels qu'ils doivent être pour produire en nous les impressions qu'ils y font. Il affirme que la perception sensible donne à notre esprit une espèce de certitude que le raisonnement ne peut pas plus ébranler qu'affermir, et que le doute à cet égard ne peut exister qu'en théorie.

§ 34. La certitude de la perception externe est le fait primitif de notre existence au milieu du monde physique, comme la certitude de la perception interne ou du sens intime est le premier fait de notre existence morale. Nous

affirmons l'être en nous et hors de nous, dès que nous entrons en rapport avec les existences et en jouissance de la vie, et nous l'affirmons avec les formes sous lesquelles il nous apparaît. Les sens externes ne nous trompent pas plus que le sens interne. Ils nous font connaître du monde physique tout ce que nous avons besoin d'en connaître dans notre condition actuelle et en raison de notre organisation. L'erreur, quand il y en a, vient de notre raison qui tend toujours à conclure de la réalité sensible à la vérité métaphysique, des phénomènes à la nature des choses, tandis que la connaissance que donnent les sens et la certitude qui l'accompagne ne valent que dans l'ordre phénoménal.

§ 35. Nier la certitude de la perception des sens, c'est nier un fait évident, c'est une absurdité. Prétendre l'établir par des preuves rationnelles, c'est une autre absurdité, puisque tout argument de raison repose en définitive sur le témoignage des sens et le suppose valide. La discussion sur ce point est donc tout à fait oiseuse, et ce qui le montre, c'est que le *oui* ou le *non* de la conclusion ne change rien à la pratique. La question vraiment intéressante pour le philosophe est celle-ci : Comment se forme en nous la connaissance des objets qui existent hors de nous? Question psychologique et physiologique tout ensemble, et qui ainsi, pour être résolue ou du moins éclaircie, réclame le concours de l'observation interne et de l'observation externe.

§ 36. Toutes les connaissances que l'homme peut acquérir par lui-même, toutes celles qui ont été acquises par d'autres et qui lui sont transmises par la parole, partent en principe d'une conception intellectuelle. La conception

spirituelle comme la conception physique est le produit de deux termes dont l'un est agent, l'autre patient; l'un donnant, l'autre recevant. Or l'homme étant placé en face du monde physique et des créatures de son espèce, comme les créatures et le monde sont placés en face de lui, il est alternativement passif et actif, passif ou mère de toutes les conceptions qui sont formées dans son entendement, actif ou père de celles qu'il excite par sa présence ou par sa parole dans son semblable qui le voit ou l'écoute.

§ 37. La conception étant le produit de l'action de l'objet sur le sujet, présuppose d'un côté dans l'objet une certaine puissance d'agir, par conséquent quelque chose de vivant, un *esprit de vie* de quelque degré que ce soit, en communication avec le sujet : de l'autre côté dans le sujet, la capacité de recevoir cette action et d'en être modifié, capacité que nous désignons par le terme général de *sensibilité;* et en outre la capacité de concevoir, sous l'influence de l'objet, l'image ou l'idée qui le représente, ce que nous appelons *entendement.* Nous parlerons d'abord de la sensibilité et de ses divers modes, en ce qui concerne l'acquisition de la connaissance.

§ 38. La sensibilité considérée de la manière la plus générale, est la vie elle-même en exercice, la manifestation la plus simple ou l'effet pur de la vie; vivre et sentir sont absolument identiques au fond. L'être humain dormant dans son germe, est réveillé par l'acte fécondateur, comme un feu latent ou en puissance est allumé par un feu rayonnant ou en acte. Le germe fécondé reçoit la sensibilité avec la vie par l'action objective qui l'excite; il rayonne à son tour, se développe, se polarise. Le va et vient s'établit,

l'existence se pose, l'organisme se forme, et l'homme-fœtus qui ne sentait que sa mère dans sa mère et tout par elle, s'en détache, sort de sa prison obscure, et naît à un monde nouveau, où continuant à se développer il rencontre d'autres existences qui vivent et se développent comme lui.

§ 39. La vie de l'individu ou son rayonnement vital, rencontrant d'autres formes vivantes, d'autres rayons vitaux, les croise, les pénètre, et en est pénétrée, croisée. Cette action extérieure que chaque individualité subit, l'atteint et l'émeut jusque dans son foyer, et cette motion, cette émotion ou ce mouvement qui a lieu dans son *moi* lui donne à la fois l'expérience de sa vie propre et de l'existence du *non-moi*. Ces existences et leur influence lui sont analogues ou contraires, agréables ou désagréables, et ainsi elle les admet ou les repousse, elle en jouit ou elle en souffre.

§ 40. L'homme est sensible de trois manières, c'est-à-dire que sa vie une en elle-même est susceptible d'être actionnée par des existences de trois ordres différents. Comme être physique et organique, comme animal, il éprouve des sensations sous l'impression des objets physiques, et cette impression reçue, conçue et réfléchie en lui et par lui, produit les images et la connaissance des objets. Comme être raisonnable, comme créature intelligente et morale, il sent par leur manifestation les êtres qui lui ressemblent, et cette manifestation par l'action et par la parole reçue, conçue et réfléchie en lui, lui donne la conscience et la connaissance de leur existence. Comme être psychique, comme âme, il est capable d'un sentiment plus profond encore; il peut recevoir dans son âme l'influence de ce qui

est supérieur à son corps et à son esprit, et cette influence reçue, conçue et réfléchie en lui y produit l'*idée* et la connaissance de l'*idéal.*

§ 41. Toute sensation suppose dans le sujet sentant le foyer, le sens et l'organe. Le foyer est la capacité dans laquelle les impressions viennent se réunir, le point central où les vibrations de la vie retentissent et viennent aboutir; c'est ce qu'on appelle le *sensorium commune.* Les sens sont les rayons du foyer, les conducteurs de l'acte vital; et les organes de la perception externe, tous placés à la surface du corps, sont les pôles du foyer, les points extrêmes des rayons, les intermédiaires entre le monde spirituel subjectif et le monde matériel objectif, les portes de communication entre le moi et le monde physique.

§ 42. Les fonctions de l'esprit humain s'exercent au moyen d'organes ou d'instruments corporels. L'organisme présente dans son unité trois régions distinctes, le chef ou la tête, le tronc et les membres. Dans chacune de ces régions se trouvent des organes sensitifs qui correspondent entre eux, et qui sont en rapport plus ou moins prochain avec le foyer de l'organisme et de la personnalité humaine. Les transmissions faites à l'esprit par ces organes sont donc distinctes aussi, et elles ont une valeur différente dans l'ordre de la formation de la connaissance. Il y a des organes de perception plus nobles que d'autres, en raison des objets avec lesquels ils communiquent au dehors, en raison de leur affinité plus grande avec l'esprit au dedans, et ainsi il y a des conceptions plus ou moins élevées, plus ou moins générales, plus ou moins spirituelles. C'est ici que se trouve le fondement des vraies catégories, dans les-

quelles doivent rentrer toutes les conceptions de l'entendement humain.

§ 43. L'organe général de l'esprit et pour ainsi dire son représentant dans l'organisme, c'est le cerveau, et du cerveau partent les nerfs les plus sensitifs, comme les sens partent de l'esprit. Aussi presque tous les organes de perception sont placés dans la tête, chef de l'organisme, et ces organes peuvent, par l'ordre successif de leur apparition dans le fœtus, nous indiquer leur valeur subjective, leur importance, et par une analogie naturelle, la valeur relative des conceptions qu'ils servent à former dans l'esprit. Car il n'y a rien de fortuit dans le travail de la nature; tout s'y développe sous la direction de lois invariables, suivant un ordre nécessaire, pour un but déterminé; et dans la succession des divers termes posés par elle, l'antécédent est toujours la condition du conséquent.

§ 44. L'œil est le premier organe des sens qui apparaisse dans la tête du fœtus; et l'œil est le pôle principal du cerveau, comme le cerveau est lui-même le pôle supérieur du foyer de l'organisme. L'œil est en rapport direct avec la lumière, l'objet le plus général du monde physique; c'est par lui qu'elle est reçue, perçue et transmise au cerveau. Or, si l'organe de la lumière est formé dans l'homme par la nature avant tout autre organe de perception externe, c'est que le besoin de la lumière est le premier besoin de l'homme; c'est que la lumière est son premier objet, son élément primitif. L'organe qui la perçoit est donc aussi le plus noble des organes et la condition première pour subjectiver l'objectif, particulariser le général.

§ 45. Si la vue et l'œil tiennent le premier rang dans la

formation et la hiérarchie naturelle des sens et de leurs organes, les perceptions et les conceptions qui proviennent de la vision, soit organique, soit intellectuelle, sont aussi les premières en force et en dignité. De là ces affirmations populaires pour les faits physiques : je l'ai vu de mes yeux; cela saute aux yeux. De là l'avantage des démonstrations géométriques et algébriques pour les choses rationnelles; de là la nécessité et le prix de l'évidence intuitive pour les choses intelligibles, et de là enfin l'autorité du prophète ou du voyant. Ce que l'homme perçoit par la vue est évident pour lui, parce que, en même temps que la lumière rayonnée ou réfléchie par l'objet arrive à l'œil, au cerveau et au sens, l'esprit réagissant par son rayon visuel, fixe et pénètre l'objet de son regard.

§ 46. La première catégorie comprendrait donc toutes les conceptions qui se rapportent à la lumière et qui dépendent de la vision. Or la lumière qui est dans toute sphère et pour chaque créature la condition, le véhicule et l'aliment de la vie, est aussi la substance première, la base générale de tout ce qui existe. Cette catégorie peut donc être nommée *catégorie de la substance.* Toute conception lumineuse et par cela même substantielle, tout ce qui a forme, étendue, couleur, éclat, tout ce qui se développe dans l'espace, et l'espace lui-même lui appartiennent. C'est la catégorie de l'*unité,* de l'*universalité,* de la *généralité.*

§ 47. La région opposée à la tête est l'abdomen ou le ventre avec ses organes de nutrition et de reproduction; et de même que le cerveau dans la tête se polarise dans l'œil et se fait son organe de perception pour la lumière,

nourriture principale du cerveau et de l'esprit; ainsi l'estomac, organe central du ventre, se polarise en haut dans la bouche et se forme son organe pour recevoir, éprouver et discerner les substances particulières, aliments du foyer organique et de tout le corps. La bouche apparaît après l'œil dans la tête du fœtus.

§ 48. L'œil n'est qu'en rapport médiat avec les objets matériels; car la lumière seule peut le toucher. Il n'en est pas de même de l'organe du goût, qui a besoin d'entrer en contact avec les substances particulières pour les éprouver, pour discerner leur action et leur convenance avec l'organisme. L'œil voit l'*extrême dehors* des objets. Il commence toujours par embrasser l'unité, l'ensemble, et par son regard il abstrait successivement le particulier du général. Le goût saisit ce qui est au dedans. Il est d'abord en rapport avec le particulier, et il en extrait le général, discernant dans les substances les saveurs, ce qui est bon ou mauvais; et les saveurs sont produites par l'action des sels, bases ou plastiques des corps. L'homme est donc par ses deux premiers organes de perception, en rapport avec les deux extrêmes des choses, le dehors et le dedans.

§ 49. La vue est le sens de la manifestation, le goût celui du mystère; or mystère et manifestation sont l'être et l'existence, le subjectif et l'objectif dans chaque chose. Le mystère se perçoit par le goût et non par la vue; autrement il ne serait point mystère. La manifestation se perçoit par la vue et non par le goût; autrement elle ne serait pas lumière. L'homme actuel ne peut donc connaître l'être qu'autant qu'il a le goût de l'être, et ce goût, nourri et cultivé en lui, fait sa *sagesse*. Il ne peut connaître l'exis-

tence qu'autant qu'il en a l'évidence par la lumière, et cette évidence fait la *science*. Or la science et la sagesse, qui proviennent de l'évidence et du goût, sont au-dessus de tout argument; car on ne dispute point des goûts; et l'évidence de la lumière en est la meilleure démonstration.

§ 50. Si donc l'organe du goût tient le second rang dans le développement naturel des organes des sens, les objets du goût, les saveurs, les qualités intimes et essentielles des substances doivent répondre au second besoin de l'homme actuel. En effet, ce qui importe le plus à sa vie, après qu'elle a été excitée par la lumière, ce qui contribue le plus au bien-être physique, intellectuel et moral de cette vie, ce qui fonde et maintient ce bien-être, c'est le discernement par le goût de ce qui est bon ou mauvais, bien ou mal pour l'homme. Nous dirons donc que les perceptions du goût, tant physique qu'intellectuel et moral, sont les secondes en rang et en dignité; que les jugements qu'elles motivent ont le plus de valeur subjective, comme ceux qui sont fondés sur l'évidence ont le plus de valeur objective; et ainsi les conceptions qui en dépendent, et qui ont pour objet les qualités intimes des existences, constituent la seconde catégorie, qu'on peut appeler *catégorie de la qualité.*

§ 51. L'objet du premier besoin de l'homme, c'est la lumière. Outre la lumière physique qu'il boit par son regard et qu'il aspire à tout instant avec l'air, véhicule de la vie, il lui faut encore une nourriture matérielle, corporelle, plus spécifiée, appropriée à son organisation, qu'il extrait des substances alimentaires au moyen du goût. Mais l'homme n'est pas seulement un corps organisé, un

animal, il est aussi un être intelligent et moral; il a un esprit et une âme, et ainsi il lui faut, pour vivre de toute la plénitude de la vie humaine, une autre nourriture, une nourriture qui soit à la fois spirituelle et matérielle, lumineuse et mystérieuse, une nourriture uniquement propre à l'homme, lequel ne vit pas seulement de lumière physique et d'air, de substance élémentaire ou de pain, mais de toute parole de vérité.

§ 52. Si le développement des facultés les plus précieuses de l'homme dépend de la parole, si la compréhension et la puissance de la parole sont essentielles à sa nature, en font le complément et la dignité, si l'homme n'est homme que par la parole, il faut que dans les premiers degrés de son développement se forment aussi l'organe pour recevoir la parole, le sens pour la saisir et la percevoir. Ce sens c'est l'ouïe, l'organe c'est l'oreille; et l'oreille apparaît après la bouche et l'œil comme une cavité mystérieuse dans la tête du fœtus.

§ 53. L'œil est le pôle principal du cerveau, et le cerveau est l'organe spécial de l'homme-esprit. La bouche, en tant qu'organe du goût, est le pôle supérieur de l'estomac, et l'estomac est l'organe principal de l'homme animal. L'oreille est le pôle diamétral du cerveau, qui est lui-même le pôle supérieur du cœur; et le cœur placé dans la poitrine est l'organe principal de l'être psychique, le représentant organique de l'âme. Or l'oreille en rapport avec le cerveau, le cervelet et tous les organes de la tête d'un côté, communique de l'autre avec la cavité gutturale et par elle avec la poitrine. C'est de la poitrine, animée par le cœur, que partent la voix, le ton, la parole. La bouche parle de l'a-

bondance du cœur, et la parole qu'elle émet, admise par l'oreille, pénètre en vibrant dans la poitrine et jusqu'au cœur. Les sons résonnent dans la cavité pectorale; la voix s'y répète en écho ou s'y réfléchit.

§ 54. L'homme physique voit avant qu'il ne boive ou ne mange, et il goûte avant d'entendre ou d'écouter. L'homme psychique, au contraire, entend avant de pouvoir goûter, puisque la vie et la nourriture lui viennent par l'ouïe et par la parole. L'homme psychique est en germe dans l'homme physique, comme celui-ci, avant la génération, était en germe dans le sein maternel. La parole fécondante arrive par l'ouïe; l'esprit la reçoit, y adhère, la goûte, la discerne, l'élabore, en extrait la saveur, en perçoit la lumière et arrive ainsi à la vue intuitive, puis à l'évidence objective de ce que la parole lui avait annoncé.

§ 55. Le premier acte de l'homme né à la lumière physique est donc le *voir* simple, la vision. Le second est *goûter,* la manducation. Le troisième *entendre,* écouter, l'audition. L'objet de la vision est la lumière générale et une, ou l'*unité.* L'objet de la manducation, ce sont les saveurs, les qualités diverses, la *diversité.* L'objet de l'audition, ce sont les sons successifs, les mots, les langues, la *multiplicité.* Le premier acte de l'homme psychique, né par la parole, est *entendre,* le second *goûter,* le troisième *voir* ou *contempler.* Le développement de l'homme physique se fait donc en descendance, puisqu'il va de l'unité à la multiplicité; celui de l'homme psychique se fait en ascendance, puisqu'il revient de la mulplicité à l'unité.

§ 56. Toutes nos conceptions intellectuelles se ramènent donc à trois catégories principales ou se distinguent en

trois classes. La première est celle de la *substance,* qui comprend les idées de l'unité, de l'universalité, de la généralité, de la simultanéité, de l'espace, de l'ensemble, de la totalité, etc., idées qui s'acquièrent primitivement par la vue. La seconde, celle de la *qualité,* renferme les perceptions des qualités intimes de la substance diversifiée ou des substances particulières, celles des rapports de convenance ou de disconvenance entre le moi et le non-moi, la perception des espèces dans le genre, lesquelles se forment primitivement par le goût. La troisième, qu'on peut appeler catégorie de la *quantité,* contient toutes les notions multiples de quantité et de nombre, de mouvement et de progression, de temps et de succession, de personnalité, d'individualité et de relation, enfin tout ce qui ne peut être exprimé distinctement que par un langage successif, par le langage articulé, objet du sens de l'ouïe. Toutes nos conceptions intellectuelles sont donc universelles, générales ou individuelles. Nous concevons toutes choses sous les formes de l'universalité, de la généralité, de l'individualité.

§ 57. L'odorat est, pour ainsi dire, un sens auxiliaire du goût. Il en est une dépendance, ou si l'on veut, comme une sentinelle, pour discerner à distance les substances qui conviennent à l'alimentation. Le nez, qui en est l'organe, apparaît après l'œil, la bouche et l'oreille, et d'abord aplati, dans la tête du fœtus. Il commence à remplir ses fonctions, quand l'enfant peut par lui-même chercher sa nourriture. Les odeurs sont l'objet propre de ce sens, et toute odeur vient de l'exhalation des corps, du rayonnement de la vie et aussi des sécrétions et de la décomposition continue de

la forme, des émanations des existences. Les substances exhalées, transpirées, sécrétées ou émanées sont des sels volatils, des molécules plus ou moins subtiles et pénétrantes qui se répandent dans l'air ou l'atmosphère générale, s'y meuvent ou y voltigent sous la forme gazeuse. Insaisissables à l'œil, mais souvent perceptibles à l'odorat, elles constituent l'atmosphère propre de chaque corps, laquelle fait connaître à distance l'esprit vital, ou, comme disaient les anciens, l'esprit recteur qui anime le corps.

§ 58. Le sens du toucher qui réside surtout dans les membres, et plus particulièrement dans l'extrémité des doigts, est comme un auxiliaire de la vue en ce qui concerne les choses corporelles. Il met l'homme en relation immédiate avec la matière, avec les masses, avec les corps, et il vérifie ce que la vue en perçoit à distance. Voir, c'est toucher, palper par l'œil au moyen du rayon visuel; et toucher, palper, c'est revoir par les doigts. L'aveugle peut distinguer les couleurs au toucher. La vue et l'ouïe se réunissent pour l'acquisition de la connaissance des choses spirituelles. La vue et le toucher s'associent pour la connaissance des choses corporelles.

§ 59. La sensibilité, en tant qu'elle contribue à la formation de la connaissance du monde sensible et nous fournit les matériaux de cette connaissance, fonctionne par des organes spéciaux, correspondant aux diverses propriétés des objets, et qu'on appelle organes des sens. Elle s'exerce en outre d'une manière générale par la surface externe et interne du corps, par toutes les parties où les nerfs s'épanouissent, et principalement dans toute l'étendue de la peau au dehors et des membranes muqueuses au dedans.

Dans ces cas, elle est toute passive, toute pour la conservation de l'être physique. Elle reçoit les impressions des agents extérieurs à travers l'enveloppe du corps, et elle est excitée au dedans par les modifications organiques qui produisent du plaisir ou de la douleur. De là les sensations de la faim, de la soif, de la chaleur et du froid, de la fatigue, et toutes celles qui se rapportent aux divers besoins de la nature animale. La sensibilité fait pour ainsi dire le sens intime de l'animal, qui connaît par elle son bien et son mal, son état de santé ou de maladie.

§ 60. Et voilà l'homme avec ses deux natures, avec sa raison ou l'esprit mixte qui résulte de leur union, posé en face du monde et au milieu de toutes les existences, pourvu de facultés, de sens et d'organes pour être actionné jusque dans son foyer le plus intime par tout ce qui coexiste avec lui, et réagir par sa volonté, par sa force centrale vers ce qui l'excite et jusqu'aux extrémités de l'univers.

Le voilà *voyant*, ou percevant par l'œil la lumière, l'espace, l'extrême dehors ou la manifestation des êtres; *goûtant*, ou percevant par le palais les qualités essentielles des choses, les saveurs et les sels; *entendant*, ou percevant par l'ouïe les vibrations de la vie, les sons, les tons, le rythme, la parole; *odorant* par les narines l'air, l'atmosphère générale et particulière; *palpant*, ou percevant par la main les masses, les surfaces et les limites des corps.

Le voilà par toute son enveloppe, par son organisme, par ses sens, en relation avec toute la nature physique; par la sensibilité spirituelle, en commerce avec le monde rationnel, avec les intelligences; et enfin pouvant entrer en rapport intime et central par le cœur, par l'âme et par le

sentiment le plus profond avec le Principe de son être et de tous les êtres, avec Dieu lui-même.

CHAPITRE V.

De l'entendement, de l'imagination, de la mémoire.

§ 61. Toutes les impressions faites par l'objet sur le sujet, distinctes en raison des qualités diverses de l'objet d'un côté, des sens et des organes multiples du sujet de l'autre, tendent à se réunir au foyer commun de la sensibilité de l'esprit, au *sensorium commune.* Là se fait la conception de l'objet, par laquelle il se reproduit dans le sujet, quand celui-ci est en disposition convenable pour recevoir son action et en être pénétré. La conception intellectuelle, aboutissant de toutes les fonctions des sens, est le point de départ de la connaissance. Elle s'opère sous les mêmes lois que la conception physique, et par conséquent elle suppose les mêmes conditions, savoir : 1° une forme qui conçoit ou une capacité qui reçoit en elle l'influence fécondante, en contient et en nourrit le produit ; 2° des germes aptes à être fécondés, et qui sont inhérents à la forme mère ; 3° un agent fécondateur dont l'action porte la vie dans les germes et les excite au développement.

§ 62. La forme plastique, la capacité concevante de l'esprit humain est ce qu'on appelle l'*entendement.* L'unique fonction de l'entendement est de concevoir des images et des idées. Il est donc plus passif qu'actif dans la formation

de la connaissance. Les opérations qu'on lui attribue gratuitement dans la plupart des logiques, comme le jugement, le raisonnement, la méthode, appartiennent à la raison et non à l'entendement. Il est le récipient de tout ce qui agit sur l'esprit. Il est comme une matrice spirituelle où sont implantés tous les germes de nos connaissances. C'est dans son sein qu'elles naissent, se développent et subsistent.

§ 63. C'est à la Psychologie pure ou transcendante qu'il appartient d'expliquer la généalogie de l'entendement, et ses rapports hiérarchiques avec les autres facultés. La Psychologie expérimentale ne peut en affirmer que ce que l'observation interne constate, savoir, que l'entendement est le miroir vivant de l'âme où vient se réfléchir tout ce qui l'affecte. C'est une sphère lumineuse au centre de laquelle siège l'âme, l'œil psychique, qui par son regard ou son rayon visuel trace lui-même les bornes de son monde. L'entendement est à l'âme ce que la circonférence est au point géométrique. Il en détermine le développement; il en circonscrit le rayonnement. La forme de l'entendement est donc celle d'un monde.

§ 64. L'âme fécondée par la lumière rayonne et se pose substantiellement hors d'elle par son regard ou par l'intelligence, sa manifestation primitive, sa première puissance. L'entendement, circonscrivant l'intelligence, ou englobant son rayonnement comme la circonférence englobe le cercle, constitue donc une capacité spirituelle qui renferme en elle *à priori* toutes les formes générales et particulières, bases de nos conceptions, ou autrement les germes de toute science et de toute connaissance. Ici se trouve la solution de la fameuse question des *idées innées*, agitée si infruc-

tueusement dans les écoles des derniers siècles, faute d'une Psychologie exacte. Il n'y a pas plus d'idée innée dans l'entendement humain, qu'il n'y a d'homme inné dans le sein de la femme; mais d'un côté comme de l'autre, sont des germes qui attendent la fécondation pour prendre vie et se développer. Ici encore est la source des jugements synthétiques *à priori*, comme les axiomes rationnels, les définitions mathématiques, et ces affirmations transcendantes, qui sont marquées tout d'abord du caractère de l'universel, de l'infini, de l'absolu.

§ 65. De même que l'homme physique doit son existence individuelle à la fécondation et au développement du germe où il était en puissance dans le sein de sa mère, ainsi tous les germes spirituels, qu'il porte dans son entendement, ont besoin d'être actionnés pour entrer en développement, en existence déterminée. L'agent fécondateur de ce germe est supérieur ou inférieur à l'homme. L'agent inférieur est la lumière physique qui investit les objets sensibles, et agit sur l'entendement au moyen de ces objets, de nos sens et de leurs organes. L'agent supérieur est la lumière intelligible, qui investit les êtres spirituels, et pénètre dans l'entendement par la voie de l'intelligence. Dans l'un et l'autre cas, c'est toujours la lumière, envoyée par les objets ou enveloppée dans la parole, qui féconde les germes intellectuels dans l'homme; car toute conception, toute image, toute idée, et par conséquent toute notion, connaissance et science partent originairement de la vision.

§ 66. L'âme, ou l'œil intérieur de l'homme, en aspect avec la lumière et touché par son rayon, soit à travers les organes des sens, soit au moyen de l'intelligence, réagit

et rayonne vers la lumière et vers l'objet qui l'envoie. De cette action et réaction résulte une pénétration mutuelle. Les deux rayons se croisent, et par leur identification se produit le type de l'objet vers lequel l'âme a dirigé son regard. Ce type, conçu et posé dans l'entendement, vit, se nourrit et se développe dans son monde comme le fœtus dans le sein maternel, en vertu de la force plastique inhérente à tout germe et à la forme qui le porte en elle.

§ 67. Comme l'entendement ne connaît que deux agents fécondateurs, il ne peut y avoir en lui que deux espèces de conceptions, les unes provenant de la lumière physique, émise ou réfléchie par les objets sensibles, ce sont les *images;* les autres provenant de la lumière intelligible, engendrant dans l'entendement les types de l'universel et du nécessaire, ces sont les *idées* qui correspondent aux idéaux.

§ 68. La force plastique inhérente à l'entendement, par laquelle l'esprit reproduit la représentation des choses qui ont agi sur lui, ou forme avec les matériaux fournis par les sens, des combinaisons d'images qui n'ont point de modèle dans la nature, s'appelle *imagination.* L'imagination est, à proprement dire, la puissance réfléchissante du miroir intellectuel. Sa perfection, comme celle du miroir, est d'être pure et nette, afin que la lumière que les objets y envoient n'étant point troublée dans son action, y produise des conceptions légitimes, des types vrais et exacts. Quand l'entendement est obscurci, et il l'est quand les passions agitent l'âme, la lumière perd pour lui sa vertu et son éclat, et son action sur lui ne pouvant plus être régulière, il en résulte des générations illégitimes, des conceptions bâtardes et fausses, quelquefois des monstres.

§ 69. L'homme ne peut concevoir et penser ce qui existe, que sous les conditions de l'existence, et c'est pourquoi les lois du monde deviennent les lois de son esprit, quand il conçoit et pense les choses du monde. Or la condition première et absolue de l'existence du monde et de tout ce qu'il renferme, c'est l'espace où il est contenu et le lieu qu'il occupe dans cet espace, ce qui détermine son étendue. Chaque être tient sa place dans le lieu commun, et par son développement ou son extension se fait son étendue ou sa forme propre avec ses dimensions et ses proportions. Cette propriété, inhérente à chaque corps, de remplir dans l'espace un lieu qu'aucun autre ne peut occuper en même temps, constitue l'impénétrabilité des corps, base de leur individualité.

§ 70. La conception intellectuelle d'un objet sensible en étant l'image ou la représentation, la conception de l'étendue de l'objet, et de l'espace où il est placé, lui est nécessairement inhérente; ou autrement l'image ne peut se former, sans que la conception de l'étendue et de l'espace ne paraisse. L'espace est la forme pure et nécessaire de nos conceptions, parce qu'il est la condition absolue de l'existence. Il y a une étendue intelligible comme il y a une étendue visible et tangible; c'est celle qui est propre aux images des choses conçues dans l'entendement. Il y a un espace intelligible, lieu général de toutes nos conceptions, comme il y a un espace physique, contenant général de tous les corps. C'est la forme même de notre entendement, qui, en tant qu'elle est celle d'un monde, a son extension et ses dimensions.

§ 71. La conception de l'espace n'est point un produit

de la sensation ni de l'abstraction rationnelle. Elle se forme spontanément, aussitôt que l'imagination entre en exercice et avant toute réflexion. Elle est *à priori* en ce sens qu'elle n'est ni déduite ni induite, et que l'expérience, bien que nécessaire pour la faire naître, n'ajoute rien à l'évidence et à la certitude qu'elle porte avec elle. Elle est la base des axiomes et des définitions géométriques. Élevée à l'infini par l'intelligence, faculté de l'universel et de l'absolu, elle devient l'idée de l'immensité ou de l'étendue sans bornes, qui dépasse les sens, l'imagination et la raison.

§ 72. Le temps est aussi une condition nécessaire de l'existence; car toute existence créée se pose par développement, et le développement se fait par succession; tout est donc temporaire dans le monde: le monde lui-même est une figure qui passe. Comme il y a une vie générale de la nature dans laquelle est comprise la vie de chaque être particulier, ainsi il y a un temps commun, déterminé par le mouvement ou le développement de cette vie commune, et où chaque être se fait son temps propre ou sa durée. Dans chaque existence, néanmoins, il y a quelque chose de fixe et de un qui persiste sous les variations de la forme, au milieu de la succession du temps, et qui constitue l'identité de l'être dans les phases diverses de sa durée.

§ 73. Les êtres n'existant ici-bas que sous la condition du temps, il est impossible à notre esprit de les concevoir sans cette condition : en d'autres termes, le temps comme l'espace est une forme nécessaire de notre faculté de concevoir. Or la puissance par laquelle l'entendement se représente les choses dans le temps ou sous la forme du temps, s'appelle la *mémoire.* Par la mémoire, l'entende-

ment peut conserver en lui les conceptions qui y ont été formées, en sorte que quand elles sont reproduites par l'imagination, l'esprit les reconnait et se rappelle plus ou moins exactement les circonstances qui ont accompagné leur formation ou qui ont signalé leur réapparition ; de là la réminiscence et le souvenir.

§ 74. La réminiscence, et surtout le souvenir qui en est le complément, est un fait très complexe, qui se résout par l'analyse dans les éléments suivants :

1° Réapparition d'une conception ou d'une image devant l'œil de l'esprit.

2° Conscience que l'objet représenté a déjà été vu et senti : reconnaissance de l'objet.

3° Croyance spontanée qu'un certain temps s'est écoulé entre le moment de la première conception et celui de sa reproduction : notion de la durée de l'objet.

4° Croyance spontanée que l'objet est resté le même à travers le temps, et malgré les mutations de sa forme : notion de l'identité de l'objet.

5° Croyance spontanée que nous, qui nous souvenons d'une chose, sommes les mêmes qui l'avons vue précédemment : conscience de l'identité personnelle du moi.

Sans le concours de ces éléments, le souvenir est impossible. Le manque d'un seul paralyse l'exercice de la mémoire.

§ 75. Tout ce qui a été conçu dans l'entendement y subsiste plus ou moins longtemps, en raison de la force de l'imagination et de la mémoire. Les conceptions de l'esprit s'associent, se lient l'une à l'autre, comme leurs objets dans la réalité, et elles forment ainsi un ensemble plus ou moins

bien ordonné, correspondant à l'ordre objectif et à la manière dont les impressions ont été reçues. Les mêmes rapports et relations qui unissent les choses extérieures s'établissent entre leurs types dans l'entendement : relations de l'espace et du temps, rapports d'origine ou de génération, de propriété, de fin ou de but, de causalité, analogie ou identité des lois, similarité, conformité, etc. Par tous ces moyens, qui se présentent d'abord naturellement et que l'art peut employer et perfectionner pour systématiser la connaissance, nos conceptions et nos pensées s'enchaînent et s'excitent l'une l'autre à reparaître devant l'esprit; ce qui aide beaucoup à les retenir et à les rappeler.

§ 76. De même que rien n'est conçu dans l'entendement sans une excitation objective préalable, ainsi pour la reproduction de ce qui a été conçu, pour le rappel d'un souvenir, il faut une stimulation extérieure, une cause occasionnelle. L'homme n'a pas plus l'initiative de sa mémoire que de sa conception et de son imagination. Il ne se souvient point à volonté et de prime abord. La réminiscence est toujours éveillée par une impression quelconque, venue du dehors. Une fois l'impulsion donnée, la chaîne des souvenirs peut se dérouler en vertu de la loi d'association. La réflexion qui tend à débrouiller, à éclaircir, à compléter la réminiscence, arrive toujours en seconde ligne.

§ 77. La conception du temps est aussi essentielle à la mémoire que celle de l'espace à l'imagination. Elle paraît avec le premier souvenir. Elle sert de base au jugement spontané de la durée, qui devient notion du temps par la réflexion, quand l'homme a acquis la conscience de lui-

même, et s'est observé dans la succession de ses actes. Toutes les définitions premières et tous les axiomes de l'arithmétique, postulées nécessaires de la science des nombres, ont leur racine dans la notion du temps. Élevée à l'infini par l'intelligence, elle devient l'idée de l'éternité, qui dépasse les sens, l'entendement, la mémoire, comme l'idée de l'immensité surpasse l'imagination.

§ 78. L'imagination et la mémoire dépendent beaucoup de la sensibilité générale, de l'état des sens en particulier, et des impressions, qui dépendent à leur tour de l'organisme, des milieux où il est placé et des objets qui l'affectent. Aussi la puissance de ces facultés est extrêmement variable. L'âge, le sexe, l'état de santé ou de maladie et mille autres circonstances du dehors et du dedans y ont leur part d'influence. Comme les sens, elles sont susceptibles d'un grand perfectionnement par l'exercice réglé, et au contraire elles s'affaiblissent et s'oblitèrent presque entièrement par le défaut de culture et d'activité.

§ 79. Toute créature a, suivant son degré, la capacité de recevoir la vie et la puissance de réagir vers la vie. Il y a en chacune une énergie propre, une activité qui n'a point en soi la raison première de son exercice, et qui par conséquent n'est jamais qu'une réaction. Là se trouve la racine de la liberté ou de la puissance du mouvement spontané; liberté physique dans les êtres physiques, morale dans les êtres moraux, métaphysique dans les êtres métaphysiques. Dans les premiers, l'activité ou l'espèce de liberté dont ils sont capables, s'exprime par deux faits : d'abord par l'admission de l'action objective qui, après leur avoir donné la vie, la stimule et l'alimente; puis par

la réaction spontanée du sujet, qui amène le développement progressif de la forme organique en se répétant continûment. Ici le développement se fait tout en dehors. Il y a individualité, mais non personnalité.

§ 80. Dans la créature morale, dans l'homme composé de deux natures, la liberté et la puissance de vivre simultanément de la vie de l'une et de l'autre, avec la conscience de leur différence, et de la prépondérance qui doit être accordée à la nature psychique sur la nature physique, toutes les fois qu'elles sont en collision. De là la faculté de choisir entre ces deux termes et ce qui s'y rapporte, choix qui est le caractère essentiel de la liberté morale. C'est par l'opposition de ces deux natures, intimément unies, quoique essentiellement différentes, que l'homme moral se distingue de l'homme animal, dès qu'il peut réagir vers la parole qui éveille son intelligence, la développe, et lui donnant le sentiment de l'influence morale qu'il subit et de la réaction volontaire qu'il exerce pour l'admettre ou la refuser, le porte à se réfléchir en lui-même, à se distinguer de ce qui n'est pas lui; d'où résulte la *conscience du moi.*

§ 81. La conscience psychologique ou la conscience du moi humain, est le fondement de la vie intellectuelle de l'homme, et ainsi de la Psychologie et de toutes les sciences qui s'y rapportent. C'est la connaissance que l'homme acquiert de son propre esprit et de lui-même à tel degré de sa manifestation. La conscience psychologique naît du sentiment intime, produit dans le foyer subjectif de l'être humain par l'action d'une puissance objective. Elle suppose donc deux termes corrélatifs, moi et non-moi; moi passif

d'abord, sentant, recevant, assimilant; et non-moi actif, donnant, transmettant, imposant. Entre ces deux termes il y a coïncidence d'action et de réaction, et quand par suite de sa réaction vers ce qui l'excite à sortir d'elle-même, l'âme s'est posée au dehors et comme en face d'elle, quand elle a la perception de ce qu'elle a posé, et se voit dans son produit ou dans sa puissance, se faisant sujet-objet, la condition de la conscience est donnée.

§ 82. Dans l'homme actuel et suivant l'ordre naturel de son développement, la formation de la conscience part de la sensation ou de l'impression des objets physiques sur le corps, les organes et les sens. L'enfant a d'abord le sentiment vague de la vie et du besoin de la nourriture. La recevant d'un autre être, dans les yeux duquel il se réfléchit d'abord, il commence à pressentir une distinction entre lui et sa nourrice, puis entre lui et les objets qui l'entourent. Obscure, confuse et tout instinctive à son origine, la conscience se détermine graduellement dans l'enfant par les sensations répétées qu'il éprouve et par la réaction organique qu'il exerce. Jusque-là il est comme identifié, fondu avec ce qui l'environne; il ne sait pas qu'il existe dans le monde, distinct du monde. Il se voit objectivement; il se nomme à la troisième personne. Il n'y a encore pour lui ni moi, ni non-moi.

§ 83. Quand l'homme entre en commerce avec ses semblables par la parole, il reçoit au moyen du langage l'action des esprits qui l'entourent, et il réagit vers eux par le même moyen. Par là il acquiert la conscience de ce qu'il pense, la conscience logique. Il réfléchit sa pensée et se la représente en lui-même, puis il l'exprime hors de lui.

Il se distingue, lui écoutant de lui parlant, et de celui qui lui parle. Il discerne l'action du non-moi, qui vient du dehors, de sa propre réaction qui sort de son intérieur. En un mot il se pose comme un être intelligent, pensant dans sa sphère intellectuelle. Il se détermine de plus en plus en lui ; et l'individualité s'élevant au sentiment de l'unité personnelle, se prononce par le signe de la première personne *je* ou *moi*.

§ 84. Le moi est le caractère distinctif de l'homme au milieu des existences de ce monde. Constitué par la réflexion que l'esprit fait en lui de lui-même, il est plus fortement posé à mesure que cette réflexion est plus énergique, et l'énergie de celle-ci dépend en grande partie du rapport de la force attractive à la force expansive dans l'individu. Là où manque la puissance de se réfléchir, la conscience du moi n'est pas possible, et là où cette conscience existe, elle s'affaiblit ou se perd momentanément, quand la réflexion languit ou cesse, comme dans le sommeil, dans des cas pathologiques qui lui ressemblent, dans certaines crises de somnambulisme, dans des états de l'âme, produits par une influence extérieure qui la subjugue et empêche la réaction libre de l'esprit, tels que l'ivresse, le délire, la folie, la passion poussée à l'extrême, toute espèce d'exaltation qui transporte le moi hors de lui, ou tout sentiment profond qui l'absorbe.

§ 85. Une fois que l'âme, développée en intelligence et déterminée en entendement, s'est posée en moi personnel par la réflexion, elle peut réagir volontairement vers ce qui agit sur elle et fixer par son regard ce qui la pénètre. Placée au centre du monde qu'elle s'est créé, dont son intelligence

est le rayon, et dont son entendement marque les bornes, toutes les impressions qui lui arrivent du dehors, toutes les représentations qui se forment dans son miroir intellectuel, l'excitent à réagir par son rayon visuel vers l'image ou l'objet qui l'affecte. Cette direction volontaire de l'âme vers tel ou tel objet, ce regard de l'intelligence tourné, fixé et maintenu sur un point avec conscience et liberté, s'appelle *attention*.

§ 86. La *tension* de l'âme vers un objet, ou son *attention* s'exprime surtout par le regard. L'œil du corps est le centre de l'horizon physique de chacun. Il le mesure par son rayon, et son énergie en détermine la circonscription. Tous les objets compris dans cet horizon agissent ou peuvent agir sur l'œil au moyen de la lumière, et l'œil peut réagir vers ces objets par son regard. Le regard psychique ou physique ne peut fixer qu'une seule chose et même qu'un seul point de la chose; car c'est un rayon simple. L'œil peut voir à la fois plusieurs objets et en recevoir des impressions multiples et confuses; mais il n'en peut aspecter directement, immédiatement qu'un seul, et c'est l'aspection immédiate et directe qui produit des images nettes et distinctes.

§ 87. L'attention étant la direction que l'âme donne à son rayon visuel, est moins une faculté qu'un acte. Elle dépend surtout de la volonté qui l'exerce par l'esprit au moyen des sens et de leurs organes. Excitée par les objets extérieurs, l'âme réagit avec plus d'énergie vers ce qui est analogue à l'état où elle se trouve au moment de l'impression. La vivacité, la justesse et la vérité de la conception dépendent souvent de la force de la volonté et de sa per-

sévérance à envisager et à fixer son objet. Des impressions multiples et simultanées brisent le rayon visuel, divisent l'attention et rendent l'acte volontaire faible et incertain.

§ 88. Le regard ou le rayon visuel de l'âme est l'intelligence même en acte, c'est un rayon spirituel qui doit avoir les propriétés de tout rayon de lumière, savoir, la clarté, la rectitude, l'intensité, la pénétration. Si le rayon, cédant à des impressions ou des influences diverses, ne conserve pas la direction droite que lui donne son principe, il perd de sa vertu originelle; il devient ligne courbe ou brisée, il se réfléchit ou se réfrange. N'ayant plus de force pour pénétrer son objet, il s'arrête à la surface, se dissipe et s'éteint dans l'espace. L'attention dans ce cas est imparfaite ou nulle.

§ 89. L'âme peut diriger son rayon à travers les sens dans le monde extérieur. Ce mode de l'attention est l'*observation externe* qui s'exerce surtout par la vue et l'ouïe. L'âme peut, en fermant les portes des sens et en se recueillant en elle-même, arrêter son regard dans son monde intérieur, dans son entendement, pour y considérer, soit les images des choses sensibles, soit les notions abstraites de leurs rapports, soit l'esprit et le sens de la parole, soit ses propres modifications et opérations : l'attention se nomme dans ce cas *intuition, réflexion, méditation, observation interne.* Elle peut enfin élever son regard au-dessus du monde phénoménique et de la sphère de son esprit propre, et le diriger vers les choses intelligibles, vers les idéaux, pour se mettre en rapport avec la Lumière et la Vérité universelle. L'attention devient alors *vision pure, contemplation.*

§ 90. L'attention se montre en types inférieurs dans les êtres de la nature physique. Partout l'action de la vie générale excite la réaction de la vie particulière. La terre s'ouvre à l'influence du soleil et réagit avec amour vers le rayon qui la féconde. L'alcali et l'acide agissent et réagissent l'un sur l'autre pour s'unir ou se repousser. Le germe dans la semence réagit vers la lumière qui l'excite, et sa réaction continue fait son développement. L'animal réagit vers la lumière qui l'investit, vers l'air qu'il aspire, vers les substances dont il se nourrit, vers tout ce qui excite ses appétits et ses instincts. Mais cette réaction est purement instinctive et aveugle dans la nature physique et dans tous les êtres qui en ressortent. L'attention de l'homme est un acte libre et intelligent de sa volonté.

CHAPITRE VII.

De l'acte le plus simple de la pensée et de ses conditions.

§ 91. Dès que l'homme a acquis la conscience du moi par la réflexion active de lui-même, quand il peut diriger volontairement le regard de son esprit sur les phénomènes extérieurs, sur les images qui paraissent dans son entendement, sur les modifications ou les actes de sa personne, alors il devient capable d'exercer les fonctions de la raison, c'est-à-dire de *penser*. Pour cela il observe les faits, les examine dans leur développement, les décompose en leurs parties, les compare entre eux et les combine de toutes ma-

nières pour en saisir les rapports et les différences, s'expliquer comment ils se produisent, et les reproduire avec le même ordre dans son entendement et par le discours. Les principes et les causes, les effets, les conséquences, les résultats, et l'enchaînement de toutes ces choses, voilà ce que l'être raisonnable est poussé par sa nature à rechercher curieusement. Connaître ce qui est, expliquer ce qui se fait, tel est le but de toutes les opérations de la pensée.

§ 92. Toutes les fonctions de la pensée se ramènent à un seul acte, *juger*. On ne pense que pour arriver à un jugement, et chaque opération de l'esprit affirme ou nie quelque chose. Juger c'est percevoir un rapport ou une différence; on juge en discernant. Discerner c'est distinguer, séparer, puis approuver ou admettre telle chose de préférence à telle autre. Le discernement qui est subjectif suppose diversité, opposition entre les objets sur lesquels il porte, et ainsi tous nos jugements se réduisent, d'après le nombre des oppositions possibles, à cinq classes: l'homme discernant entre ce qui est bon ou mauvais, beau ou laid, juste ou injuste, vrai ou faux; bien ou mal.

§ 93. Tout jugement implique une comparaison. Comparer, c'est mettre en aspect deux conceptions, deux notions ou les signes qui les représentent. Lorsque l'esprit aperçoit ou croit apercevoir que les deux termes se conviennent d'une manière quelconque, par l'identité, par l'analogie ou par la ressemblance, il les lie, les unit en lui par le verbe, il affirme le rapport et prononce *oui*. Si au contraire il voit ou croit voir entre eux opposition de nature, diversité de lois, différences de formes, il les sépare en lui, nie le rapport immédiat, prononce le *non* ou la né-

gation. C'est ici que commencent à proprement dire les fonctions de la raison.

§ 94. Tous les jugements portent sur l'être ou sur la manière d'être. Tous affirment d'abord qu'une chose est, et ensuite qu'elle est ou qu'elle n'est pas de telle manière. L'enfant qui prononce un jugement quelconque, qui énonce la proposition la plus simple, montre que la conception de l'être est formée en lui. Il a déjà l'idée de l'être, vague, confuse, obscure, mais cependant assez déterminée dans son esprit pour qu'il puisse comprendre l'affirmation de l'être et l'affirmer à son tour. Il a l'idée de l'être, puisqu'il emploie le signe qui en est l'expression nécessaire, le verbe *être*, le mot par excellence, le verbe unique, le λόγος. Cette idée se forme, comme toutes les autres, par l'action de l'objet sur le sujet, et ainsi elle sera d'autant plus pure, plus claire, plus féconde, que l'entendement qui la conçoit est en rapport plus prochain avec l'Être lui-même, avec celui qui est.

§ 95. L'idée de l'Être est la prémisse ou la postulée nécessaire de tous nos jugements, la base de toutes nos affirmations, et c'est pourquoi elle est le principe de toute science, comme l'Être universel est le principe de toute existence, comme le verbe *être* est le principe de toute langue. Chaque existence a, si l'on peut parler ainsi, plus ou moins d'être en elle, ou est en rapport plus ou moins prochain avec la source de l'être. De là son degré dans la hiérarchie des êtres. Celui-là seul juge les choses au fond, qui les voit et les apprécie dans leur rapport avec l'Être, avec ce qui est éternel, avec ce qui ne passe point.

§ 96. Non seulement nous jugeons qu'une chose est,

mais encore qu'elle est de telle manière, soit en elle-même, soit par rapport à nous. En elle-même, comme dans nos jugements sur le bien et le mal moral, sur le vrai et le faux, sur le juste et l'injuste, sur le beau et le laid; par rapport à nous, comme dans nos jugements sur le bon et le mauvais, l'agréable et le désagréable, l'utile et le nuisible. Les premiers supposent comme mesures d'appréciation les idées du souverain Bien, de l'éternelle Vérité, de la Justice immuable, de la Beauté suprême, idées universelles qui apparaissent à l'intelligence par le refrangement de l'idée de l'Être dans le prisme de l'entendement humain.

§ 97. Le bien et le mal moral se discernent primitivement par le goût de l'âme, par le sentiment moral et non par la sensation qui ne se rapporte qu'au corps, ni par le raisonnement qui ne fait que dégager et exposer après coup un rapport déjà perçu ou senti. Le vrai et le faux dans les principes se discernent par la vue de l'intelligence, par l'évidence intuitive et non par la sensation ou par la déduction. La justice des actions, la justesse des conséquences, sont discernées par la raison, jugeant d'après la loi morale d'un côté et selon les axiomes et les lois logiques de l'autre. Ce n'est point non plus la sensation ni le raisonnement qui décident du beau et de ce qui lui est contraire; c'est le goût de l'esprit, jugeant conformément à l'idéal de beauté qu'il porte en lui.

§ 98. Quant au discernement du bien et du mal physique, de l'agréable, de l'utile, ou du désagréable et du nuisible, le critérium pour les reconnaître, la mesure pour les déterminer, se trouvent dans l'organisation de chacun, dans les instincts qui en ressortent, dans les besoins et les

goûts naturels. C'est la sensation qui dans ce cas fait l'office de juge, et la sensation, comme l'organisation, est diverse en chaque individu. Ce qui est agréable à l'un et lui semble bon ne paraît pas tel à l'autre. Ce qui plaît à celui-ci et le charme, déplaît à celui-là et le dégoûte. Tous les jugements de cette espèce sont aussi variables que l'état organique qui leur sert de base.

§ 99. Outre l'idée de l'Être, prémisse absolue de toute affirmation, outre les idées universelles du Bien, du Vrai et du Beau, triple manifestation de l'idée une de l'Être, et dont l'expression diverse par les formules du langage humain constitue les définitions fondamentales de chaque science, il y a encore d'autres conditions à l'activité de la pensée. Ce sont les lois naturelles auxquelles la raison est nécessairement soumise dans son exercice, en sorte qu'elle ne peut agir légitimement et efficacement qu'en s'y conformant. Formulées en propositions générales abstraites, ces lois s'appellent *axiomes*. Elles sont innées à la raison, comme les lois physiologiques à tout être vivant, comme les lois physiques à tous les corps. C'est pourquoi elles paraissent à la raison évidentes, incontestables; et les mettre en doute ou chercher à les prouver, lui semble également absurde.

§ 100. Les lois de la raison ou les axiomes sont les lois mêmes du monde physique dont l'intelligence humaine doit subir les conditions, quand elle abaisse son regard dans la région des phénomènes. Pour bien penser les choses, elle doit les voir et les représenter comme elles se font. Or la première de ces lois, c'est qu'aucun être ne peut subsister en ce monde sans être posé dans l'espace,

sans y occuper une place, sans y avoir une étendue propre, base de son existence et *substratum* de ses qualités. Le principe de la substance est donc la première loi de la raison. Il lui est impossible d'admettre une qualité sans *substratum*, un attribut sans sujet. Ce qu'elle cherche d'abord, ce qu'elle affirme avant tout, c'est le rapport de la manière d'être à l'être, du qualificatif au substantif. *Il n'y a point de qualité sans substance*, tel est l'énoncé axiomatique de cette loi.

§ 101. Du principe de la substance qui est la condition nécessaire de toutes les représentations de l'esprit, comme l'espace est la condition absolue de toutes les existences, dérivent des axiomes secondaires qui en sont des applications ou des transformations. Tels sont les axiomes logiques : Une chose ne peut être et ne pas être en même temps. — De deux propositions contradictoires l'une est nécessairement fausse. — On ne peut affirmer à la fois d'un même sujet deux attributs contraires, etc. Tels sont les axiomes géométriques : d'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule ligne droite. — Le tout est plus grand que la partie. — Le tout est égal à la somme des parties dans lesquelles il a été divisé. — Deux grandeurs sont égales, quand elles coïncident dans toute leur étendue, etc.

§ 102. La seconde loi de toute créature en ce monde, c'est qu'elle existe dans le temps, son existence étant une succession de faits qui s'amènent l'un l'autre et deviennent causes les uns des autres. Tout développement part d'un principe et se produit par une suite d'effets, de conséquences et de résultats. Tout fait a sa raison ou sa cause dans un autre fait; expliquer un fait, c'est le ramener à

l'antécédent dont il dérive. L'esprit humain ne peut donc penser les faits que selon la loi nécessaire de leur production. Cette loi appliquée à la pensée de l'homme ou se réfléchissant dans son entendement, s'appelle *loi de causalité.* Elle se formule dans cette proposition axiomatique : *Il n'y a point d'effet sans cause.*

§ 103. Du principe de la causalité, condition nécessaire de tous les actes de la pensée, comme le temps est la condition de l'existence ici-bas, dérivent des axiomes secondaires qui en sont des applications ou des traductions. Tels les axiomes arithmétiques : Il n'y a point de nombre sans unité. — Si à deux quantités égales on ajoute des quantités égales, il y aura encore égalité. — Si de deux quantités égales on retranche des quantités égales, les restes seront égaux. Tels encore les axiomes suivants usités dans diverses sciences : Il n'y a point de conséquence sans principe. — Les mêmes causes doivent produire les mêmes effets dans les mêmes circonstances. — Toute action suppose un agent. — Point de loi sans un législateur. — Tout phénomène suppose une force capable de le produire. — Tout verbe qui désigne une action efficiente doit avoir un régime, etc.

§ 104. Les êtres, subsistant dans l'espace et se développant dans le temps, sont à la fois *mêmes* et *autres.* Il y a en eux quelque chose de un, de fixe, d'impérissable sous le multiple qui passe. Leur fond reste identique, quoique leur forme change sans cesse. C'est l'*identité* des êtres, sans laquelle le développement de la vie serait impossible, et aucune existence n'arriverait à son complément. Cette loi domine la raison humaine, qui ne peut penser, si elle ne

croit que les objets qu'elle pense restent les mêmes dans leur nature et sont régis par des lois constantes; car toutes ses opérations tendent soit à faire sortir la multiplicité de l'unité, c'est-à-dire à développer, à démontrer, à déduire; soit à ramener à l'unité la multiplicité, c'est-à-dire à réduire, généraliser, résumer. La loi de l'identité se formule dans l'axiome : *le même est le même.*

§ 105. La loi de l'identité, en vertu de laquelle une substance reste la même sous les transformations qu'elle subit par la causalité, un principe reste le même dans la multiplicité de ses conséquences, une cause reste la même au milieu de la variété de ses effets, est le fondement nécessaire du raisonnement déductif, par lequel la vérité contenue dans une prémisse passe à travers des degrés plus ou moins nombreux jusqu'à la conclusion. Chaque proposition intermédiaire est une traduction de celle qui la précède; elle doit exprimer la même chose en d'autres termes, et toutes sont des énonciations diverses de la proposition principale. Si l'identité est altérée dans la progression, la chaîne est rompue et la conclusion n'est point valable, car elle n'est plus identique au principe. Tous les axiomes employés dans le raisonnement, toutes les règles du syllogisme sont des corollaires et des applications de cette loi.

§ 106. L'idée de l'Être est la prémisse absolue du jugement; les axiomes sont les conditions nécessaires de l'acte de la pensée; les signes du langage en sont les moyens indispensables. Le but de la raison est de connaître les objets qui coexistent dans l'espace, et les faits physiques et moraux qui adviennent dans le temps. Les uns et les autres se réfléchissent en images dans l'entendement, et la

fonction principale de la raison, la pensée, consiste soit à lier ces images en saisissant leurs rapports naturels ou en établissant entre elles des relations arbitraires, soit à considérer les faits dans leurs causes et leurs résultats. Or la raison ne pouvant opérer immédiatement sur les choses elles-mêmes, ni produire au dehors leurs types formés dans l'entendement, il lui faut des caractères matériels pour représenter ces types spirituels; il lui faut des signes pour exprimer, non seulement les objets et leurs propriétés, mais encore les rapports et les relations de ces choses entre elles.

§ 107. La parole humaine exprime la pensée et les conceptions, les impressions, les sensations, les sentiments, les désirs et tous les mouvements de la volonté. Elle expose tout l'homme, tel qu'il est au moment où il parle. Des intelligences pures en rapport immédiat entre elles se pénétreraient par le seul regard, liraient pour ainsi dire l'une dans l'autre ce qui les modifie; elles n'auraient pas besoin de langues pour se communiquer. L'esprit de l'homme, enfermé dans un corps, est dans un rapport médiat avec l'esprit de son semblable. Ils ne peuvent se comprendre que par un moyen physique et spirituel tout ensemble, par la pensée revêtue d'une forme sensible. Les signes du langage sont donc doublement nécessaires à la raison, et comme instruments de ses opérations, et comme moyens d'expression. Expliquer la formation du langage, c'est donc expliquer le développement primitif de la raison.

§ 108. Chaque existence a son langage, son moyen d'expression par lequel elle se manifeste et parle à l'homme. Le minéral, le végétal, l'animal parlent par leurs formes,

par leurs mouvements, par leurs qualités et leurs phénomènes. La terre parle par toutes ses productions. Le soleil parle par la lumière et la chaleur qu'il verse dans l'atmosphère. Le monde et les cieux parlent par leur beauté, leur éclat et leur vastitude; ils racontent la gloire de leur auteur. Tous les êtres parlent donc, mais tous n'ont pas la conscience de leur langage subjectif, ni l'intelligence de la parole objective. Voir, percevoir, concevoir avec conscience, puis exprimer avec conscience ce qui a été vu, perçu, conçu, c'est le propre de la créature intelligente, à laquelle la puissance de la parole est aussi naturelle que celle de la vision.

§ 109. L'enfant voit naturellement sans l'avoir appris. Il parle aussi de lui-même, c'est-à-dire qu'il se montre sans effort ni déguisement tel qu'il est. Mais il faut qu'il apprenne sa langue maternelle de ceux qui entourent son berceau, comme ceux-ci ont dû apprendre de leurs antécédents l'art d'énoncer la parole de telle manière. C'est que nos langues ne sont que des formes artificielles, enveloppant le langage naturel, qui a sa base dans la parole une, pure, intérieure, condition absolue de toute proposition extérieure, âme de tout discours. La diversité ou la multiplicité des langues suppose, comme tout nombre, une unité de même nature. Ce qui faisait dire à Rousseau : La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole.

§ 110. Tous les hommes, ayant une même nature, des facultés et des organes semblables, étant éclairés par la même lumière et voyant à peu près les mêmes objets, subjectivant et objectivant d'après les mêmes lois, ne de-

vraient pas plus différer dans leur manière de parler que dans leur manière de respirer. Ils diffèrent cependant, non seulement par l'idiome, qui n'est que la modification matérielle de la langue, mais par le langage même. C'est qu'il y a deux espèces de langage, l'un spontané, qui est la réaction instinctive de l'âme vers ce qui l'affecte, l'expression naturelle et involontaire de ce qu'elle sent; l'autre réfléchi, qui est composé par l'esprit, combiné par la raison. Or, la réflexion étant l'acte par lequel chaque moi se constitue en individualité personnelle et se distingue des non-moi, elle engendre par le fait même toutes les diversités. La pensée est donc nécessairement individuelle dans chaque homme, par conséquent différente dans tous, et il en est de même du langage qui l'exprime.

§ 111. Le langage spontané est l'expression naturelle de ce qui est senti par l'âme dans son fond, dans ses puissances, dans les sens et dans le corps. L'âme en face du monde ou de tel objet qu'elle considère, est passive, ou recevant l'action de ce qu'elle sent. Le sentiment produit par la première impression d'un objet sur l'âme, est ce qu'il y a de plus simple, de plus vrai, de plus intime et de plus mystérieux dans l'homme. Il correspond à l'action, soit immédiate soit médiate, du bien et du mal entre lesquels l'homme se trouve placé sur la terre.

§ 112. Le langage du sentiment est celui de la nature même. Malgré l'opacité de la matière qui enveloppe ici-bas l'âme humaine, les affections qu'elle éprouve apparaissent jusque sur sa surface organique. Ce qu'elle sent se manifeste spontanément, soit avec éclat, soit d'une manière obscure, par les sons de la voix, dans les yeux, sur le

front, sur le visage et même par tout le corps. Ces expressions, quand elles s'échappent par la voix, sont simples comme le sentiment lui-même. *Ah! oh! ouh!* sont des voix ou voyelles pleines d'âme, qui se retrouvent dans toutes les langues et que chacun comprend. On les appelle *exclamations*, et on leur assigne ordinairement le dernier rang dans ce que les grammairiens nomment les *parties du discours*, quoiqu'elles soient les premières manifestations de l'âme, qui sent avant que l'esprit ne connaisse, qui aime ou abhorre avant que la raison ne calcule ou ne pense.

§ 113. Le sentiment profond, produit par l'action d'un objet analogue à la nature de l'âme, et qui la surpasse en puissance, enchaîne les organes du corps ou les fixe, au lieu de les mettre en mouvement, et suspend instantanément l'exercice des facultés de l'esprit. L'étonnement, l'admiration, l'effroi rendent immobile. Quand l'action des objets arrive à l'âme par les organes et au moyen du sang, c'est aussi par le sang, les organes et les membres qu'elle réagit. Toute impression vive, faite sur l'organisme, opère un changement plus ou moins notable dans les fonctions de la vie animale, qui réside dans le sang.

§ 114. Les modifications principales du sentiment s'expriment par la rougeur, la pâleur, le tressaillement, le frémissement, les palpitations, etc., phénomènes qui sont produits par le mouvement du sang et par l'irritation du système nerveux. On rougit ordinairement dans la joie; par la honte, la colère et l'indignation, le feu monte au visage. La crainte, le remords, une grande douleur de l'âme font pâlir. Dans le premier cas, l'âme réagissant avec force vers ou con-

tre l'objet qui l'émeut, chasse le sang à la surface du corps. Dans le second, elle se retire, se concentre, et le sang reflue au cœur. L'effroi réfléchi est senti dans les jointures des membres, et les brise. C'est que la réflexion, qui a lieu dans l'esprit, est en rapport analogique avec le système des articulations, comme le sentiment, qui est de l'âme, est en analogie avec les mouvements du cœur et la circulation du sang.

§ 115. L'âme n'a qu'une puissance restreinte sur le corps, son action directe ne s'étend point ordinairement au delà du système musculaire. Elle doit exercer sa puissance dans le monde, et elle l'exerce en effet au moyen des organes de la voix, et par les membres qui sont des prolongements du plan radical du corps, des lignes externes faisant des brisures, des angles en dehors du tronc, instruments dociles qu'elle emploie à son gré. Le double prolongement de l'axe du corps lui donne la faculté de le transporter d'un lieu à un autre dans l'espace; et par le prolongement de son diamètre, elle manifeste sa puissance à l'extérieur, porte le sceptre, parle par geste et opère dans le temps.

§ 116. Quand l'âme désire vivement un objet dont l'impression lui agrée, elle l'exprime par le mouvement physique; elle étend la main, le bras, même les deux bras vers l'objet; elle penche le corps de son côté comme pour s'unir à lui, et semble vouloir l'attirer à elle par son regard. Elle montre l'adhésion de sa volonté par toute sa personne; elle dit *Oui* par tous les mouvements de son corps. Refuse-t-elle au contraire l'action de l'objet, elle en détourne le regard, et autant qu'elle le peut, toute sa personne. Elle le repousse des bras, se couvre les yeux avec

la main, dit *Non* par tous ses mouvements. Quand elle est poursuivie par une force ennemie qu'elle ne peut éviter, elle élève à la fois le regard et les bras vers le ciel, comme pour se réfugier dans une région supérieure ou en faire descendre un secours qui protège sa faiblesse. Le langage du geste, spontané dans ses expressions élémentaires, peut être perfectionné par l'art, et alors il devient un auxiliaire, quelquefois même un suppléant, du langage articulé ou réfléchi.

§ 117. Le langage spontané part de l'âme, et est l'expression simple et naturelle de ce qui est senti. Le langage réfléchi part de l'esprit, et est le produit de la réflexion que l'âme fait d'elle en elle-même. La réflexion porte, soit sur le sentiment ou la sensation, soit sur l'objet qui les excite. La réflexion du sentiment et de la sensation, qui s'opère par le repliement du regard de l'âme sur elle et sur son état, lui donne la conscience de ce qu'elle éprouve, et la porte à dire : *Je sens, je souffre* ou *je jouis.* A la suite de la réflexion de l'objet, elle prononce : *Cela me convient ou me répugne; cela est bon ou mauvais, beau ou laid, vrai ou faux, bien ou mal.* Le langage réfléchi exprime donc la perreption des rapports entre le sujet et l'objet, et les relations des objets entre eux. Il exprime la comparaison, le discernement, le jugement, le raisonnement, la pensée en un mot, qui est, dit Platon, le langage de l'âme avec elle-même sur les choses qu'elle observe.

§ 118. La réflexion se rapportant toujours au moi, au sujet réfléchissant, l'homme acquiert par elle, non la science de lui-même, tel qu'il est dans son fond, ou celle de l'objet qui agit sur lui, mais seulement la conscience de son

état actuel, la conscience de la modification qu'il subit par suite de l'action à laquelle il est soumis. Le sujet réfléchissant et l'objet réfléchi sont un, identiques; c'est toujours le moi replié sur lui pour se considérer ou se contempler. C'est pourquoi le langage de l'esprit nomme constamment le moi en première ligne. *Je* ou *moi*, signe de la personnalité, est le premier nominatif, le nom chef de toute langue. *Je sens, je veux, je pense,* telle est l'expression du moi réfléchi par lui-même, de l'égoïsme. C'est aussi le langage de la raison, et par conséquent de la disputation rationnelle, peu utile en général à la découverte de la vérité, justement parce qu'elle est employée à poser la pensée et le vouloir propre de chacun.

§ 119. Dans le langage réfléchi, l'esprit se parle à lui-même avant de parler aux autres. Il pense sa parole avant de parler sa pensée. C'est ce qu'il ne peut faire sans des signes, servant à fixer les objets qu'il distingue par la réflexion, et les rapports qu'il perçoit entre eux. Ces signes tiennent à la fois de la nature de l'âme et de celle du corps. C'est pourquoi ils peuvent être employés comme intermédiaires entre les deux mondes qu'ils doivent unir. Spirituels par leur signification, c'est-à-dire par le sentiment, l'idée ou la pensée qu'ils représentent, ils sont matériels ou sensibles par leur forme quand ils se réalisent par les organes de la voix. Ils constituent alors le langage articulé et les langues.

§ 120. Le langage articulé, devenu langue particulière, est la somme des mots employés par des hommes composant une même société, pour exprimer leurs sentiments, leurs vues, leurs conceptions, leurs pensées. Les mots de

chaque langue sont des types sensibles, des images de ce qui existe dans l'esprit sous une forme intelligible; et comme rien n'existe dans l'esprit qui n'ait son original dans l'univers, les mots expriment à la fois la conception et l'objet qu'elle représente, ainsi que la manière dont il a été vu, perçu, senti. Le langage articulé peut donc être considéré sous un double point de vue: 1° dans ses éléments subjectifs ou relativement au sujet qui le forme; 2° dans ses éléments objectifs ou par rapport à l'objet qu'il exprime.

§ 121. La parole humaine est d'abord intérieure, toute spirituelle dans l'âme et dans l'esprit. Elle part de la poitrine, du cœur, du foyer de la vie physique et morale, dont elle est la projection, le rayon. Elle se polarise dans la tête; puis quand elle s'échappe au dehors, elle s'enveloppe à son passage dans le souffle; et, modifiée par les organes de la voix, elle se produit dans l'air sous la forme de *son* et de *ton*. Comme rayon ou émission de la vie humaine, la parole de l'homme porte la vie en elle. Elle doit donc se reproduire en image d'elle-même dans tout récipient analogue où elle est admise; et comme la vie est ce qu'il y a de plus divin dans la créature, il faut en conclure que la parole est la manifestation la plus pure du divin par l'humain, de l'absolu par le relatif, de Dieu par l'homme.

§ 122. Le son, le ton et le souffle constituent la parole extérieure, et l'articulation la modifie. Le son vient de la dilatation de l'air dans la poitrine, de l'émission de l'air à travers les organes vocaux. Il exprime en général l'état de l'âme, sa disposition. Le ton se forme par la contraction, par la condensation de l'air. Il répond à l'espèce d'affection dont l'âme est émue et au degré de force de sa volonté. De

là le ton doux ou grave, tendre ou majestueux, etc. Il fait le caractère de la parole, comme il détermine tel genre de musique. Le souffle pectoral, qui enveloppe le son et le ton, leur sert de véhicule, perce l'air extérieur, le fait vibrer et produit ainsi des voyelles ou des voix.

§ 123. La voyelle la plus simple et la plus profonde, qui est la racine de toutes les autres, c'est l'*A*. *A* est l'expression la plus spontanée, la moins réfléchie, l'expression du premier mouvement central dans l'être; de là le sens de cette parole: «Je suis l'alpha et l'oméga.» La voyelle *A* est encore le type du centre en expansion dans toute sphère naturelle, de l'unité principe des nombres, du ton fondamental ou de la note appelée *prime* ou *tonique* dans l'accord parfait.

§ 124. La voyelle *O* est la première détermination formelle du premier son, sa forme la plus complète. L'*O* dans son émission est le vouloir déterminé, le son et le ton harmonisés. Il est le symbole physique de la lumière en rayonnement, d'un monde développé. C'est le cercle en géométrie. Dans l'arithmétique, c'est le signe qu'on appelle *zéro*, et qui ne représentant rien en particulier, est par cela même le type de l'existence en général. Dans la musique, c'est l'octave, terme ou pôle du son ou du ton développés.

§ 125. *E* et *I* sont la voyelle *A*, ou le son primitif restreint par le commencement du gosier dans *E*, par le haut du palais et le rapprochement des dents dans *I*. Si *A* est supposé au centre, *O* fait le haut ou le pôle supérieur de l'axe, *E* et *I* font les pôles relatifs du diamètre. *U* voilé (*OU*) fait le bas, le profond, le mystérieux, tandis que le *U* ouvert désigne l'extrême opposé et pour ainsi dire la pro-

jection de la vie au delà de la forme. Les quatre voyelles qui marquent les quatre degrés principaux du développement de la voix, répondent aux quatre notes de l'accord parfait, prime, tierce, quinte et octave; elles sont l'âme du chant, comme du langage articulé. L'*U* (*OU*) exprime, soit le bouillonnement de la vie dans le centre avant sa sortie, soit le refoulement de la vie au foyer, ou l'étouffement et l'extinction de la voix. C'est le signe des ténèbres opposé à celui de la lumière.

§ 126. Les exclamations, que les grammairicns appellent *Interjections* parce qu'elles sont jetées à travers le discours, sont dans toutes les langues des voyelles aspirées. *Ha* ou *ah* est toujours l'expression simple et spontanée de la vic dans sa généralité, le signe de l'expansion. *Ho* ou *oh* est l'expression de la surprise, de l'admiration, de l'invocation, de la supplication. *Hé* ou *eh* est lc signe de la contraction, de la réflexion, dc l'appellation. *Hi* marque le rire, l'bilarité, la gaîté. *Hu, ouh!* expriment l'aversion, le dédain, l'horreur, la terreur, l'effroi. Chaque voyelle a donc un sens propre; elle manifeste une affection spéciale, excitée dans le sujet par telle action objective qui pénètre en lui par tel sens, par tel organe. Fixée dans la forme littérale, la voyelle est toujours le signe de la vie, du sentiment ou de la sensation, et peut, comme tel, les rappeler et les reproduire.

§ 127. L'organe vocal, par la disposition naturelle et le mouvement accidentel de ses diverses parties, forme certaines figures qui deviennent autant de moules où le son se verse et se façonne dans son trajet. Mais ces moules sont vivants; ils sont mis en mouvement par la volonté, qui au

moyen de leurs battements ou de leurs touches, frappe, martelle pour ainsi dire et détermine les voyelles : de là les consonnes. La consonne est le second élément, l'élément formel des mots et des langues ; elle est, si l'on peut parler ainsi, l'enchâssure du son. En elle-même elle n'est qu'une forme vide, un plan géométrique, une lettre morte. Elle est à la voyelle ce que le corps est à l'esprit, à l'âme. La voyelle est esprit et vie, et elle subsiste comme la vie et l'esprit. La consonne est l'enveloppe organique qui se décompose, dès que l'esprit la quitte.

§ 128. Le nombre des consonnes est déterminé par la nature comme celui des voyelles. Il est en raison du nombre des organes qui modifient la voix, savoir : les lèvres, les dents, la langue, le palais et le gosier. Il y a cinq consonnes primitives, parce qu'il y a cinq touches organiques, comme il y a cinq voyelles, comme il y a cinq sens. De ces cinq touches, trois seulement sont parfaitement distinctes dans leurs mouvements : la touche labiale ou l'extrême en dehors, la touche gutturale ou l'extrême en dedans, et entre ces deux extrêmes sont les trois autres qui semblent se confondre dans leur jeu ; car le palais et les dents n'ayant point de mouvement propre, il n'y a de consonnes dentales et palatales que parce qu'il y en a de linguales. Chaque voyelle a sa consonne à laquelle elle s'associe de préférence, en raison de l'analogie de leur formation ; les labiales aux labiales, les gutturales aux gutturales, et ainsi de suite.

§ 129. Le langage articulé partant de la voyelle et du ton, est à son origine *poésie* ou *chant*, et devient *prose* et *style* dans le dernier degré de son développement. Entre

ces deux extrêmes, le chant ou la poésie pure et le style prosaïque, il y a la mesure ou la cadence des syllabes et des mots, ou la prose poétique. Le chant pur et la mélodie viennent de l'âme; c'est le langage du cœur, de l'amour, de l'affection, de la passion. La prose et le style viennent de l'esprit; c'est le langage de la pensée, de la réflexion. Le premier, plus subjectif, s'exprime en hymne et musique; le second, plus objectif, se développe en phrase et discours.

§ 130. Le langage articulé, considéré dans sa formation objective ou par rapport à l'objet qu'il exprime, se compose d'un certain nombre de mots, formés d'un ou plusieurs sons, et dont la combinaison constitue la proposition ou la phrase. Les signes nécessaires de toute langue sont appelés les *éléments* ou les *parties du discours*. Leur nombre et leur sens sont déterminés par la nature même des choses que le langage doit représenter; car le discours étant un type de la vérité et de la réalité, tout ce qui est nécessaire pour constituer une existence, doit avoir son terme correspondant dans le langage, à savoir: 1° L'être se manifestant ou la nature en développement, la substance; 2° la manière d'être ou la forme de la manifestation, la qualité; 3° le rapport de l'être à la manière d'être, de la substance à la qualité ou le lien vivant qui les unit. Il n'y a donc, en toute rigueur, que trois parties essentielles du discours.

§ 131. L'homme ne commence point par prononcer une proposition complète. Il discerne dès qu'il vit; mais il ne juge pas d'abord d'une manière formelle, et n'exprime point explicitement son jugement. Avant de composer le discours, il faut qu'il en ait acquis les matériaux; et ici se

retrouve, pour la formation du langage, l'ordre naturel et progressif que nous avons remarqué précédemment dans le développement des sens et de leurs organes. La vue est le premier sens qui entre en exercice; l'objet correspondant à la vue, c'est la lumière, la première et la plus générale des substances. Les premières conceptions de l'homme, dans l'ordre hiérarchique et dans l'ordre du temps, sont celles qu'il acquiert par l'évidence ou la vision de leur objet; et les premiers termes qu'il prononce sont les noms de ce qu'il voit, les *noms substantifs.*

§ 132. Tous les noms véritablement substantifs désignent des objets qui correspondent à la vue. C'est par la vue soit physique, soit intellectuelle, que l'image ou l'idée une et complète des objets se forme dans notre entendement, les perceptions que nous pouvons avoir d'ailleurs supposant un objectif formel et substantiel, un objet visible et qui a été vu. Aussi toute connaissance, toute science vraie implique la vision de son objet; et toute doctrine, tout enseignement part du nom représentatif de l'objet. Ce qui n'a jamais été vu ne peut être connu, et ce qui n'est point connu n'a point de nom dans les langues.

§ 133. Il y a dans les langues une multitude de noms dits *substantifs,* qui n'expriment ni des êtres ni des substances, mais seulement des manières d'être ou d'agir, des qualités et des modifications considérées abstractivement de leur *substratum.* Tels sont les mots *blancheur, douceur, puissance,* etc. Dans la réalité il n'y a point de couleur sans un objet coloré, point de douceur sans un être doux, de puissance sans un être puissant, etc. Ces termes représentent donc des abstractions réalisées ou des êtres de rai-

son. Ce sont des noms artificiels, des noms de signes plutôt que de choses. C'est pourquoi l'enfant ne les comprend pas d'abord; il ne les prononce qu'à l'âge où il devient capable d'abstraire.

§ 134. Le nom substantif doit être dans le langage ce que son objet est dans la réalité. Comme dans la nature toute qualité, tout mode, tout attribut, tout ce qui peut être affirmé se rapporte à une substance, à un sujet quelconque, et que la diversité n'est que la substance elle-même, diversement et formellement modifiée; ainsi dans le discours, le substantif est le terme auquel la proposition se rapporte; c'est lui qui la régit et qui inflige aux noms d'attributs les modifications du genre, du nombre, du cas, etc.

§ 135. Le nom étant signe de son objet, doit avoir des rapports de ressemblance ou d'analogie avec l'être qu'il représente, et ces rapports devraient se retrouver dans les noms écrits comme dans les noms parlés, car les signes tracés représentent les signes parlés comme ceux-ci rendent les impressions de celui qui parle. Le langage, qui est l'émission et la modification de la voix humaine, doit donc par sa constitution correspondre à l'impression de l'objet sur le sujet. De là la forme primitive et essentielle des noms, leur racine, qui répond dans les langues à la première impression faite sur l'homme par l'objet, laquelle répond elle-même plus ou moins à la forme et à la vertu essentielle de la chose qui affecte l'esprit par la vue.

§ 136. Toute racine de nom ou de mot se compose au moins d'une voyelle, voilée ou manifestée, et d'une consonne qui modifie la voix. La voyelle est la base de la racine, l'expression du subjectif répondant à l'action de l'ob-

jectif. La consonne est la détermination de la voix, correspondant à la modification imposée par la réflexion à l'impression reçue. Ce n'est pas seulement par la forme extérieure, par le dessin et l'onomatopée, que les mots se rapportent aux choses; c'est encore par leur fond et par leur nature. On peut donc affirmer que primitivement il a dû exister une langue unique, vraiment naturelle, commune à tous les hommes existant alors, puisque tous ayant la même nature, la même organisation, vivant dans la même région, en face des mêmes objets, étaient affectés par ces objets à peu près de la même manière. Cette langue primordiale, brisée par la dispersion de la famille humaine, altérée par les changements de pays et de climat, par la diversité des relations et des influences, est encore au fond des langues multiples et dérivées.

§ 137. Après le sens de la vue se développe dans l'enfant le sens du goût, qui le met en rapport avec les qualités intimes des substances. De même dans la formation du langage, il commence par prononcer les substantifs, puis les noms qualificatifs, appelés dans la grammaire *adjectifs* ou *noms d'attribut.* Comme les qualités naturelles sont des modes, des caractères particuliers des substances, ainsi les qualificatifs sont dans la proposition des modificateurs du nom *substantif* ou du sujet. Le premier qualificatif prononcé par l'enfant est le mot *bon;* car ce qui importe le plus à l'homme dans cette période de son existence, c'est de discerner les substances alimentaires analogues à sa nature, homogènes à sa vie. Or ce qui est homogène à sa vie lui est bon.

§ 138. L'enfant nomme le *bon* avant de prononcer le

nom de *mauvais*. Ce n'est même que dans le bon déjà goûté ou dans le goût du bon que réside la possibilité de discerner le mauvais, lequel n'est jamais, à tous les degrés, qu'un négatif, une négation. C'est que le premier acte de l'existence de l'homme a été le résultat du triomphe de la vie sur la mort; il n'a commencé à vivre que par l'action du principe vivificateur. Les perceptions acquises par le goût s'allient naturellement aux conceptions qui se forment par la vue. Aussi l'enfant, recevant la sensation des qualités par l'action de la substance à laquelle elles sont inhérentes, lie instinctivement le qualificatif au substantif, et forme ainsi la première affirmation, le premier jugement. Ce jugement n'est point encore une proposition, parce que l'expression du verbe manque; mais il en renferme le sens et l'esprit, et de la première réflexion que l'enfant fera en lui-même, de l'objet, de sa qualité et de leur rapport, jaillira la lumière de la parole qu'il exprimera par le verbe.

§ 139. Pour affirmer explicitement que la qualité appartient au sujet, pour prononcer formellement le premier jugement, il faut le verbe ou le mot par excellence, qui affirme en général la vérité, ce qui est. Or l'être en général n'étant perçu ni par le sens de la vue, ni par celui du goût, l'idée de l'être ne peut être formée dans notre esprit par le moyen de ces deux sens. Elle est développée en nous par la parole qui, en nous transmettant l'expression fondamentale du discours, le verbe, nous annonce l'Être universel qu'elle désigne. Aussi avons-nous remarqué que l'ouïe est le troisième sens qui se développe dans l'enfant, comme le verbe est le troisième terme qu'il emploie.

§ 140. Toute langue, si imparfaite qu'elle soit, a nécessairement l'expression du verbe *être;* autrement elle ne serait point une langue; car de même que dans l'univers tout a été fait par l'idéal de tout verbe, par le Verbe substantiel de l'Être ou par la Parole éternelle, et que rien de ce qui existe n'a été fait sans Lui; de même aussi que rien n'est conçu dans l'esprit qu'au moyen de l'idée de l'être, idée absolue, nécessaire, vraiment innée à l'homme; ainsi rien ne peut être posé ni proposé dans le langage sans l'expression du verbe, sans le verbe substantif *être*, type de l'idée pure et de son idéal.

§ 141. Le verbe *être* est dans la proposition, entre le substantif et le qualificatif, ce que le rayon ou le cercle est entre le centre et la circonférence, ce que l'intelligence est entre l'âme et le corps, ce que la lumière est entre le ciel et la terre, moyen terme entre deux extrêmes. C'est le lien, la copule qui établit toute relation, toute communication, tout rapport vivant entre l'être et l'existence formelle, entre le moi et le non-moi, entre la substance et la qualité, entre le substantif et le qualificatif. En un mot, le verbe considéré soit en lui-même, soit dans son idée, soit dans son expression, est le *médiateur universel.*

§ 142. L'infinitif du verbe *être* est l'expression de l'idée la plus pure, la plus simple, la plus nécessaire, la seule universelle. Il exprime la stabilité, l'immutabilité, la vérité absolue. Aussi cet infinitif ne convient-il comme nom qu'à *Celui qui Est.* Infléchie par les formes du temps, du nombre et de la personnalité, sa racine n'apparaît guère dans nos langues qu'au présent. Elle disparaît dans les passés et les futurs. C'est qu'il n'y a de passé et de futur que pour

la créature temporaire. C'est seulement par rapport à elle que l'Être a été et sera. En lui-même il est l'Être, toujours présent, éternel, absolu, sans modification aucune.

§ 143. L'enfant prononce le substantif avant le qualificatif, l'un et l'autre avant le verbe, le verbe *être* avant les verbes dérivés; et il prononce le verbe *être* dans sa généralité, avant de le déterminer par le temps, le nombre et les personnes. C'est que partout l'homme voit l'unité, la généralité avant la spécialité. Il voit la lumière avant de distinguer les couleurs; il goûte le bon et le vrai avant leurs contraires; et il pressent la nécessité de l'Être et de son Verbe avant de comprendre les actions des existences particulières, désignées par la multitude des verbes attributifs, qui ne sont que des qualificatifs verbalisés. En résumé le verbe *être* est le *nécessaire* dans la proposition, comme son idée l'est dans la pensée et le jugement, dans la science et la doctrine, comme son idéal ou l'Être luimême l'est dans l'homme et dans l'univers.

CHAPITRE VIII.

De l'acte le plus complexe de la Raison.

§ 144. Dès que la Raison possède les éléments du langage articulé, si elle continue à recevoir la parole d'instruction qui la stimule et la dirige, elle peut s'élever à sa plus haute puissance et accomplir sa fonction la plus compliquée, celle qui comprend toutes les autres, le *raisonne-*

ment. Il appartient à la Logique d'expliquer en détail les diverses opérations de la raison, ou la fonction de raisonner sous toutes les formes qu'elle peut revêtir. Le but de cette science, dans l'exposition des conditions et des lois de l'exercice régulier de la raison, est de former l'esprit à penser et à parler exactement. La Psychologie expérimentale se borne à constater par l'observation les faits rationnels, en tant qu'ils sont des modes distincts de l'activité de l'esprit humain : elle fait une statistique intellectuelle.

§ 145. La pensée est l'acte essentiel de la raison. Penser c'est percevoir des rapports, et l'esprit ne cherche les rapports que pour saisir un ensemble, pour embrasser les parties dans un tout, pour voir la multiplicité dans l'unité. Le but de ce travail de la raison est de connaître la vérité des choses dont elle peut juger; en d'autres termes de s'expliquer à elle-même et aux autres le monde où elle est placée et les existences qu'il contient. Elle cherche donc trois choses dans la multiplicité des phénomènes et des faits : 1° des rapports, 2° un ensemble ou la réduction du multiple à l'unité, 3° les lois suivant lesquelles le multiple sort de l'unité et s'y laisse ramener.

§ 146. Les rapports sont perçus et affirmés par le jugement. Quand le jugement porte seulement sur deux termes, le rapport est simple ou particulier : c'est la ligne droite unissant deux points. Lorsque le jugement concerne un grand nombre d'objets, l'esprit parvient à la perception du rapport par des opérations plus difficiles et plus compliquées, l'*abstraction* et la *généralisation*. Abstraire, c'est considérer une partie séparément du tout auquel elle

appartient, une qualité sans sa substance, un effet sans sa cause, une conséquence sans son principe, une existence sans ses relations, un élément sans son composé, etc. La faculté d'abstraire est très utile à la raison, au milieu de la multitude d'objets qui l'entourent et à cause de la complexité des choses; car la raison ne connaît bien que ce qu'elle a vu successivement et par parties. L'abstraction peut aussi lui devenir funeste, par la facilité qu'elle lui donne d'envisager les choses sous une seule face, d'une manière exclusive, et dans le point de vue particulier de sa position et de sa convenance.

§ 147. La *généralisation* est l'opération de l'esprit, qui réduit les individus en espèces et les espèces en genres. Le genre et l'espèce diffèrent par le degré de leur *compréhension* et de leur *extension*, c'est-à-dire par la collection des qualités comprises sous le terme général et par le nombre des objets auxquels il s'applique. Il y a deux manières de généraliser : 1° *à priori*, à l'instar de la nature qui dans la génération et le développement des choses, va toujours des antécédents aux conséquents, ce qui suppose dans la raison humaine la connaissance préalable de principes supérieurs ou de données transcendantes; 2° *à posteriori*, d'après l'observation des faits et en prenant pour bases leurs caractères les plus importants. C'est la méthode suivie presque exclusivement dans les sciences modernes.

§ 148. Les propositions générales, basées sur l'*idée*, donnent à la connaissance humaine quelque chose de nécessaire, d'universel, d'absolu. Elles ne se forment point par un travail lent de la raison, à force d'observation, d'abstraction et d'induction. Elles se développent sponta-

nément dans l'esprit de l'homme aussitôt qu'il entend les noms qui les représentent et à la première aperception des faits qui s'y rapportent. Ce développement, obscur à son origine comme tout développement naturel, mais se posant de prime abord avec assurance, s'éclaircit, se fortifie et se complète par l'expérience et par l'instruction. Tels sont les jugements sur le bien et le mal moral, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le beau et le laid; telles sont les propositions axiomatiques qui énoncent les lois de la raison.

§ 149. Les généralités *à posteriori* ou les *notions générales* se font par un procédé propre à la raison humaine et qui n'a point de modèle dans la nature. C'est la méthode d'induction et de synthèse, par laquelle la notion est composée peu à peu au moyen d'observations et de comparaisons successives. L'induction part des faits et aboutit à une abstraction, à un être de raison, c'est-à-dire à un terme général qui doit signifier et représenter ce qu'il y a de commun dans les choses observées. Le caractère de ces généralités, c'est d'être toujours relatives, contingentes, hypothétiques. Extraites des faits, elles ne valent que pour les faits connus; elles ont une portée purement empirique. Aussi les doctrines qui les prennent pour base, n'ont ni unité, ni fixité.

§ 150. Quand la raison a acquis des idées et des notions générales, elle les emploie de deux manières: 1° Elle groupe les faits et les détails autour d'une idée ou d'une notion, comme autour d'un centre, rattachant les parties à une totalité, embrassant la multiplicité dans une unité, afin de mettre de l'ordre dans sa connaissance : ce qui s'ap-

pelle *systématiser, synthéser;* 2° les idées ou les notions étant posées comme prémisses ou principes, elle en presse le développement pour en faire sortir les idées ou les notions subordonnées, qui vont à leur tour se résoudre dans les faits à expliquer; ce qui s'appelle *déduire* ou *analyser.* Induire et déduire, synthéser et analyser, tels sont les deux mouvements principaux du procédé vital de la raison, et par conséquent les deux méthodes de la pensée et du discours.

§ 151. Dans ses constructions comme dans ses déductions, le travail de la raison n'est légitime et fructueux, qu'autant qu'elle opère conformément aux lois de la nature, c'est-à-dire si elle reproduit par sa synthèse l'ordre même dans lequel les choses existent dans la réalité, ou si elle suit dans son analyse la manière dont les existences se développent objectivement. La raison humaine n'a point en elle-même le critérium de la vérité: il lui est donné de plus haut, et l'expérience seule peut montrer si elle le possède et si elle l'a bien appliqué. C'est par la pratique que s'éprouvent les systèmes et les raisonnements, comme l'arbre se juge par ses fruits; dans les choses religieuses et morales, par la conscience et par les actes; dans les choses naturelles par le sens commun et par l'utilité; dans les arts par le goût et le sentiment du beau; dans l'institution sociale par le bien-être ou le malaise des peuples.

§ 152. La raison ou la faculté de penser prend divers noms suivant les formes qu'elle revêt, les objets auxquels elle s'applique et la manière dont elle s'exerce; on la distingue généralement en *raison spéculative* et en *raison morale.* Le plus bas degré de la raison spéculative est l'*es-*

prit naturel qui, lorsqu'il est droit et juste, constitue le *bon sens;* appliqué à la perception des rapports, on le nomme *discernement*, *sagacité*, *perspicacité*, *pénétration.* Renforcé par la réflexion, il devient *méditation*, *spéculation;* et alors ses principales qualités sont la profondeur, l'étendue et la rigueur logique. Sous le point de vue moral ou dans son application à la conduite, la raison morale, dont le premier degré est le *sentiment des convenances* et ce qu'on appelle le *tact*, produit la *prudence*, la *circonspection*, la *sagesse humaine* ou l'*esprit de conduite.*

CHAPITRE IX.

De l'acte le plus pur de l'esprit. — Exercice de l'intelligence.

§ 153. L'esprit humain, qu'il ne faut pas confondre avec l'âme humaine, étant le produit du développement des deux substances qui constituent l'homme, participe nécessairement à la nature de chacune. Il tient à la fois de l'âme et du corps; et de là ses divers degrés, suivant l'influence prépondérante de l'une ou de l'autre, à savoir : l'esprit inférieur, posé par la nature physique sous l'influence des agents qui lui sont analogues et dont la manifestation la plus brillante est l'*imagination;* l'esprit supérieur, posé par le développement de la nature psychique dont la première puissance est l'*intelligence;* et enfin l'esprit moyen ou mixte, qui résulte de l'équilibre des deux,

ou la *raison*. L'intelligence et la raison sont donc des facultés distinctes de l'esprit humain.

§ 154. L'intelligence est le rayonnement lumineux de l'âme, pénétrée et fécondée par la lumière divine. Elle établit autour de l'âme comme une auréole et détermine sa forme spirituelle, l'*entendement pur*, par lequel l'homme peut communiquer immédiatement avec le monde intelligible, avec la Sagesse divine. L'Être dans sa triple manifestation en Bonté, Vérité et Beauté, les idéaux et les idées, tels sont les objets de l'intelligence. Les objets naturels de la raison, qui a été souvent confondue avec l'intelligence sous le nom de raison supérieure ou de faculté de l'absolu, sont les phénomènes ou les images des choses, les faits de la conscience, les notions abstraites et les signes qui les expriment. La raison, proprement dite, ne peut juger de ce qui est universel.

§ 155. L'intelligence et la raison diffèrent notablement par leur manière d'opérer. L'acte de l'intelligence est simple comme l'âme dont il émane; c'est le regard de l'âme percevant ou appréhendant la vérité instantanément et aussi simplement qu'il est possible, c'est la vision pure : on l'appelle *contemplation*. L'acte de la raison, au contraire, ou la pensée, est toujours complexe, successif, fractionné. Elle part de données contingentes, de phénomènes, de faits, d'observations qu'elle compare pour en faire ressortir les rapports. Elle abstrait laborieusement, elle induit et déduit avec effort, et sa plus haute opération, le raisonnement, est le signe de son imperfection, puisqu'il procède lentement du connu à l'inconnu, empruntant le secours des moyens-termes pour unir les extrêmes dont le

rapport n'est point immédiatement saisi. La raison est à l'intelligence comme le temps à l'éternité.

§ 156. Les produits de ces facultés sont divers comme leurs actes. D'un côté ce sont les *idées*, types ou reflets dans l'entendement de ce qui est, des choses véritables et éternelles agissant sur l'âme humaine au moyen de la lumière intelligible. Les idées sont pour la science ce que les idéaux, qu'elles représentent, sont pour les existences réelles, principes, bases radicales, plastiques pures. Elles se produisent en nous avec une certitude absolue, fruit de l'évidence la plus complète ou du sentiment le plus intime. C'est la certitude métaphysique. De l'autre côté, ce sont les *notions abstraites* et les opinions, systèmes et théories qui en proviennent; partie contingente et variable de la connaissance, toujours relative aux faits, à l'observation des faits ou aux principes de la démonstration.

§ 157. L'intelligence est plus ou moins pure, plus ou moins lumineuse, selon les objets vers lesquels l'homme tourne habituellement son regard et son amour. Elle est toujours le rayon visuel de l'âme, et comme tel, l'instrument nécessaire de toute science et de toute connaissance. Mais ce rayon se dirige d'abord par les sens et leurs organes vers les objets sensibles, vers le monde des corps où l'homme vit de la vie animale. Plus tard l'homme se replie sur lui-même et se crée en lui un monde spirituel où il vit de la vie réflexive, en être raisonnable. Plus tard encore, il abandonne de gré ou de force le monde factice de sa raison propre; et heureux alors s'il s'élève vers la lumière intelligible, pour redevenir par elle plus purement intelligent! Les théories platoniciennes de la *rémi-*

niscence et de la *purification* expriment le retour de l'âme aux idées, ou le détournement de son regard des choses qui passent, pour le diriger vers celles qui ne passent point. C'est la transition de la vision organique à la contemplation.

§ 158. L'intelligence naît dans l'enfant à la première réaction de son âme vers une influence analogue à sa nature. C'est par la parole que cette influence lui arrive, et son développement intellectuel est en raison de la parole qui le pénètre. Si cette parole est purement humaine, partant des sens, de l'imagination, de la raison, de la volonté propre, l'âme en sera faiblement actionnée, pénétrée; et alors sa réaction sera superficielle, son regard ne partira point du fond, l'intelligence sera peu vivante à son origine. Mais si la parole vient de l'âme, s'il y a du divin en elle, si elle annonce avec foi le nom sacré de Dieu, alors Dieu lui-même agit médiatement sur l'âme de l'enfant, et par sa lumière développe dans l'entendement le germe de l'idée universelle de l'Être. Cette lumière du ciel échauffe le cœur, excite et nourrit l'intelligence, facilite le développement intellectuel et moral, et produit dans l'enfant les vertus propres à son âge et à son degré, le tout en raison de son adhésion ou de sa foi simple à la parole qu'il reçoit. La foi est le signe caractéristique du développement de l'intelligence dans le premier âge.

§ 159. L'apparition de la conscience morale est un nouveau symptôme du développement de l'intelligence. L'enfant ne distingue le bien et le mal, le juste et l'injuste, que lorsqu'il reconnaît l'autorité d'une loi, devant régler ses actions comme celles de ses semblables et à laquelle dans

son for intérieur il se sent obligé d'obéir. Or la loi étant le rapport du supérieur à l'inférieur, et Dieu seul étant le supérieur naturel de l'homme, celui qui admet et observe la loi morale est par le fait en rapport avec Dieu. Il reçoit l'action de Dieu en lui et réagit vers cette action, instinctivement d'abord, puis avec conscience. Ainsi se forme dans l'homme l'idée du bien et de la justice, idée universelle, nécessaire, absolue, fondement de la raison morale et mesure des actes et des jugements moraux.

§ 160. Dans l'adolescent, le signe caractéristique de l'intelligence est le sentiment et le goût du beau idéal. Il cherche partout hors de lui, dans la nature et dans ses semblables, la réalisation de cet idéal, qui devient la mesure prépondérante de ses jugements. Ce qui distingue l'adolescence où l'intelligence domine, de celle qui est sous l'influence des sens et du corps, c'est la différence de l'amour idéal à la concupiscence charnelle. L'idée du beau se présente aussi avec le caractère de l'universel et de l'infini; car elle est une forme de l'idée de l'Être, l'Être Lui-même ou le Bien souverain, la Vérité absolue, se réfléchissant dans le miroir de l'imagination humaine.

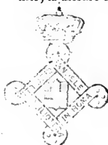
§ 161. L'homme s'aperçoit bientôt que la beauté physique est passagère, et que la beauté intelligible ne se montre à lui que par instants. C'est que le goût du beau n'est qu'un moyen transitoire pour réveiller le goût du vrai. Aussi le jeune homme et l'homme fait, qui suivent l'impulsion de l'intelligence, ne trouvant rien dans le monde qui puisse leur donner des jouissances durables et satisfaire au besoin de l'infini qui dévore leur âme, s'élèvent au-dessus de ce monde, et réclament, outre la beauté pour

les sens et l'imagination, l'équité pour la raison, la vérité pour l'intelligence. L'homme à ce degré est saisi par l'idéal du vrai, transporté par l'amour de la science. L'Être lui apparaît comme la vérité une et absolue; il l'invoque, le cherche, l'adore sous cette forme. La Vérité devient l'objet de son amour et de son culte.

§ 162. L'intelligence, quand elle va jusqu'à réaliser par l'action ou par l'expression la vérité perçue, produit les deux qualités les plus éminentes de l'esprit humain, le *talent* et le *génie*. Le talent est une certaine manière de dire ou de faire, avec le sentiment de ce qui convient le mieux. Il est naturel ou acquis. Le premier est le fruit d'une disposition innée, provenant de notre nature et de notre organisation; il a quelque chose d'instinctif, et par conséquent de naïf. Le second est cette même disposition développée, perfectionnée par l'étude et par l'exercice, ce qui donne l'*art*. Le génie est plus que le talent: c'est la puissance la plus haute de l'intelligence; il suppose une lumière supérieure qui éclaire et féconde l'esprit; la puissance d'apercevoir l'idéal dans cette lumière et d'en concevoir l'idée, et enfin une inspiration qui le presse de réaliser ce qu'il a conçu. Le génie est le flambeau de la science et du progrès de l'humanité.

§ 163. La Vérité est l'objet propre de l'intelligence; c'est par sa lumière pure et universelle que l'intelligence se développe et monte à son apogée, la contemplation et la manifestation du vrai par la science et par l'art. Mais l'homme n'est pas seulement fait pour connaître et admirer, il est créé surtout pour aimer; et ainsi le développement de son intelligence doit amener le développement de son âme; la

vérité doit le conduire à la bonté, la science à l'amour. Il ne doit devenir plus éclairé que pour devenir meilleur. C'est dans le souverain Bien et par l'amour que se consomme son perfectionnement intellectuel; car dans l'univers le vrai est l'expression du bien et le beau la splendeur du vrai. La vie de l'âme par la charité, telle que Jésus-Christ l'a enseignée à la terre par le précepte et par l'exemple, et dans cette vie l'union de l'homme avec Dieu et des hommes entre eux : voilà la destination finale de l'humanité, la mesure de ses travaux et le but de ses efforts.



FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES DU DEUXIÈME VOLUME.

CHAPITRE V.

De l'Entendement, de l'Imagination, de la Mémoire.

CHAPITRE VI.

De l'activité de l'esprit humain. — Position du moi. — Réaction volontaire du moi sur le non-moi. — Attention.

CHAPITRE VII.

De l'acte le plus simple de la pensée et de ses conditions.

CHAPITRE VIII.

De l'acte le plus complexe de la raison.

CHAPITRE IX.

De l'acte le plus pur de l'esprit. — Exercice de l'intelligence.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DEUXIÈME VOLUME.



IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN, A STRASBOURG.